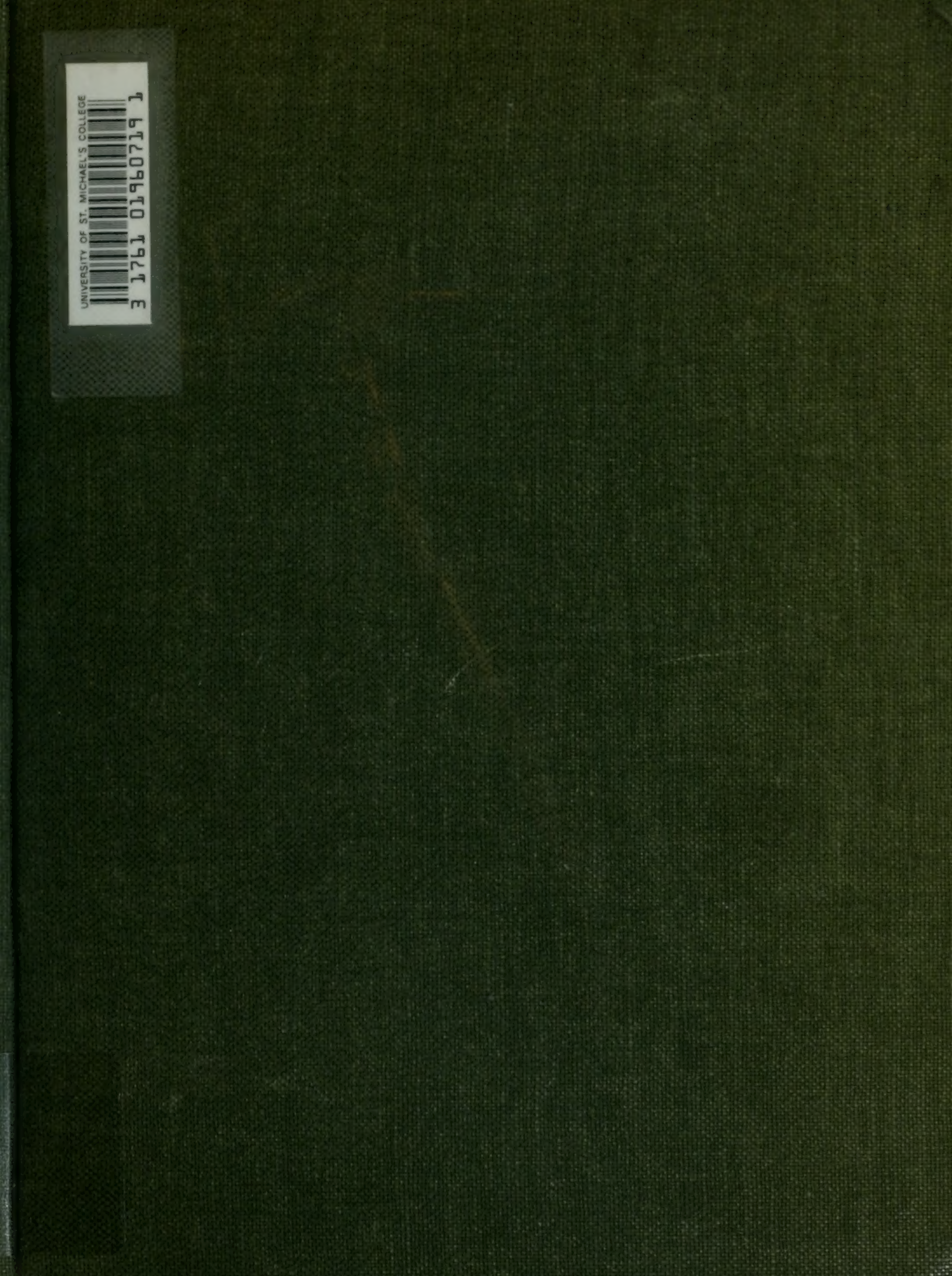

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01960719 1


NON OMNIS MORIAR
EX LIBRIS
BERTRAM C.A WINDLE Kt. K.S.G. FRS F.S.A.



L'ORIGINE DE L'IDÉE DE DIEU

ÉTUDE HISTORICO-CRITIQUE ET POSITIVE

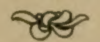
1ère PARTIE:

HISTORICO-CRITIQUE

PAR

LE P. GUILLAUME SCHMIDT, S. V. D.

MEMBRE CORRESPONDANT DE L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DE VIENNE
DIRECTEUR DE L'«ANTHROPOS», REVUE INTERNATIONALE D'ETHNOLOGIE ET DE LINGUISTIQUE.





PARIS
LIBRAIRIE ALPHONSE PICARD & FILS
82, Rue Bonaparte, 82
1910.

Cum permissu superiorum.

MEMORIAE

IN CHRISTO DEFUNCTI

REVERENDISSIMI DOMINI

P. ARNOLDI IANSSEN

FUNDATORIS AC PRIMI SUPERIORIS GENERALIS SOCIETATIS VERBI DIVINI

GRATO ANIMO

AUCTOR

ERRATA.

Pag. 13, ligne 12 lisez: convainquit au lieu de convainca
» 21, » 13 » chap. VI » » » chap. VII
» 25, » 7, 14 » chap. VI » » » chap. VII
» 29, » 32 » secourus » » » secours
» 33, » 21 » jumeaux » » » Tumeaux
» 41, » 10 » qu'elles » » » quelles
» 44, note 3, dernière ligne lisez: p. 18 au lieu de: p. 142
» 44, » 3, » » » p. 23 » » » p. 147
» 44, » 3, » » » p. 24 » » » p. 148
» 51, ligne 2, lisez: p. 49 au lieu de: p. 346
» 54, » 16 d'en bas lisez: p. 24 au lieu de: p. 148
» 54, » 17 d'en bas » p. 22 » » » p. 146
» 56, note 2, ligne 4 » p. 18 » » » p. 142
» 56, » 4, » 3 » p. 55 » » » p. 325
» 58, ligne 2 » p. 31 » » » p. 155
» 58, note 2 » p. 17 » » » p. 141
» 59, ligne 6 » p. 26 » » » p. 150
» 66, note 3, ligne 2 » p. 50 » » » p. 347
» 68, » 1 » p. 16 » » » p. 140
» 69, » 5 » p. 16 » » » p. 140
» 69, » 5 » p. 67 » » » p. 364
» 71, ligne 15 » p. 17 » » » p. 141
» 78, note 1 » p. 69 » » » p. 366
» 78, » 2 » p. 73 » » » p. 562
» 86, ligne 8 » pour les en frapper au lieu de: les en frapper
» 93, dernière ligne » *Eremchaugala* » » » *Eremchangala*
» 94, ligne 10 » *'Kue-'Akeng-'teng* » » » *Kue-Akenjtong*
» 109, » 24 » p. 54 » » » p. 351
» 110, » 2 » ce serait » » » se serait
» 127, » 40 » ce qu'il est » » » ce qu'il
» 131, note 2, ligne 2 » p. 129 » » » p. 810
» 133, ligne 12 » au cerveau » » » de cerveau
» 137, note 3 » p. 129 » » » p. 805
» 137, » 3 » p. 131 » » » p. 807
» 156, ligne 2' » *boona* » » » *bonoa*
» 162, » 23 » plus haut p. 107 108 » » » «Anthropos», III, p. 594
» 211, » 12 » l'a entièrement » » » la entièrement
» 242, » 9 d'en bas » peut être » » » peut-être
» 245, » 13 d'en bas » qu'il a obtenus: telles » » » qu'il a obtenus telles
» 246, » 4 d'en bas ôtez: ce, avant: que nous découvrons
» 258, » 11 d'en bas lisez: du respect, de la crainte au lieu de: du respect de la crainte
» 261, » 2 d'en bas mettez: par, après: pas
» 264, » 4 lisez: et, au lieu de: est
» 272, note, ligne 12 lisez: vertu (magique) au lieu de: vertu magique)
» 286, ligne 21 ôtez: à, avant: la théorie

PRÉFACE.

C'est à la demande si souvent réitérée de beaucoup d'intéressés que je publie cette édition séparée de la 1re partie de mon étude sur «L'Origine de l'Idée de Dieu», parue d'abord dans la Revue «Anthropos», vol. III (1908), pp. 125—162, 336—368, 559—611, 801—836, 1081—1120, IV (1909), pp. 207—250, 505—524, 1075—1091, V (1910), pp. 231—246. J'ai bien peur que, dans une édition séparée, certains inconvénients ne se laissent deviner à un degré plus haut que dans la Revue elle-même et dont les plus remarquables seront cette inégalité et ces inconsistances qui se glissent facilement dans un ouvrage dont le début est si éloigné de son accomplissement.

Les bienveillants lecteurs sont priés d'excuser surtout que plusieurs fois les citations de pages antérieures de l'ouvrage sont incorrectes et de vouloir avant l'usage de l'index jeter un regard sur les *errata* où l'on a remédié à celà. Pour compensation je leur offre les quatre tables analytiques à la fin de l'ouvrage qui, j'espère, aideront beaucoup l'utilisation de cet ouvrage; il me faut remercier bien à mes élèves, les RR. Fr. Ganschinietz, Jochmann, Schöppler, Kionke et Hölken, d'avoir compilé soigneusement ces tables. En outre, la liste des «Additions» que j'ai ajoutée, fournit aux lecteurs un recueil des ouvrages et articles les plus importants publiés depuis cette époque.

Pour moi-même je suis bien content que l'édition séparée me procure à un plus haut degré l'avantage de soumettre mon étude au jugement critique d'autres Revues et d'auteurs particuliers.

Cette critique je la demande et j'en serai reconnaissant. Seulement je prends la liberté de relever le caractère historico-critique de cette première partie de mon étude, et de prier qu'on veuille bien s'en tenir, en étudiant, à l'histoire que j'ai donnée et à la critique que j'ai exercée. Car si ça et là j'ai inséré ou laissé entrevoir quelque chose qui pourrait sembler être ma solution propre du problème de l'origine de l'idée de Dieu, je voudrais faire remarquer ici expressément que tout cela n'est que quelques idées particulières et, comme telles, très incomplètes d'un plan beaucoup plus vaste et que, par conséquent, ce n'est pas cette solution positive que j'ai l'honneur de soumettre ici à la critique.

J'espère un jour cependant ajouter à cette première partie, historico-critique, une deuxième partie, positive, que je me propose de publier d'abord dans la même Revue «Anthropos». A cette occasion je me permettrai d'appeler l'attention de la critique sur la solution de ce grand problème que j'essaierai alors de donner.

Une édition allemande, qui, à proprement parler, a été le texte original de cette étude, sera publiée dans quelques mois.

St. Gabriel-Mödling, le 12 août 1910.

P. G. Schmidt, S. V. D.

ADDITIONS.

Page 30, ligne 12 d'en bas: Le volume en question (Bd. II, «Mythologie und Religion», I. Teil 1905, II. Teil 1906, III. Teil 1909) de la «Volkerpsychologie» de Wundt a par: depuis lors. Il sera discuté en détail dans la deuxième partie, positive, de cette étude.

Page 33—34, note 5: Il faut ajouter: P. F. X. Kugler, «Auf den Trummern des Panbabylonismus», «Anthropos», IV (1909), p. 477—499 et Id., «Im Bannkreis Babels», Munster i. W. 1910.

Page 37: Voyez pour la critique ultérieure du panbabylonisme: P. W. Schmidt, «Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke», «Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien», vol. XXXVIII, p. 72, Id., «Die Mythologie der austronesischen Völker», l. c., vol. XXXIX, p. 240.

Page 37, ligne 5 d'en bas: Comp. R. Campbell Thomson, «Semitic Magic, its origin and its developments», London 1908.

Page 42, note 3: Ôtez cette note, Mgr. Schneider étant décédé en 1909.

Page 73: «The Making of Religion» a depuis lors paru en 3e édition (1909).

Page 80, note 2: Depuis lors les 2e et 3e volumes de cette publication ont paru.

Page 91 seqq.: Conf. A. R. Brown, «The Religion of the Andaman Islanders», «Folk-Lore» (London), vol. XX (1909), p. 257—271 qui combat la représentation de la religion des Andamanais faite par E. H. Man; v. la critique de cet article: P. W. Schmidt, «Puluga, the Supreme Being of the Andamanese, «Man» (London), vol. X (1910), p. 2—7, puis la représentation détaillée de la religion des Andamanais dans P. W. Schmidt, «Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen», Stuttgart 1910, pp. 193—219, 246—248, 250—253, 263, puis la réplique de A. R. Brown, «Puluga»: a Reply to Father Schmidt, «Man», vol. X (1910), p. 33—37 et la réplique de A. Lang, «Puluga», «Man», l. c., p. 51—53 et la contre-réplique de P. W. Schmidt, Nochmals: «Puluga, das höchste Wesen der Andamanesen», l. c., p. 82—86. Toute la question sera reprise dans la deuxième partie (positive) de cette étude.

Page 93 seqq.: V. la représentation plus complète de la religion des Bushmen dans P. W. Schmidt, «Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen», Stuttgart 1910, pp. 236—241, 256—257, 265—266.

Page 96 seqq.: V. pour la religion des Bantou: Mgr. A. Le Roy, «La Religion des Primitifs», Paris 1909.

Page 116, note: Sur la question de la circoncision chez les Pygmées v.: P. W. Schmidt, «Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen», p. 44—50.

Page 118 seqq.: Sur les prémices et la prière chez les Pygmées v.: P. W. Schmidt, «Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen», pp. 197—200, 222—223, 230, 232, 233, 237, 238, 246—248.

Page 131, note 2: Conf. «Anthropos», IV (1909), p. 1096—1098.

Page 139 seqq.: Sur la distribution des circles culturels en Australie v. encore plus bas p. 233—236, puis Fr. Graebner, «Die sozialen Systeme in der Südsee», «Zeitschrift fur Sozialwissenschaft», vol. XI (1908), fasc. 11, Id., «Die melanesische Bogenkultur», «Anthropos», IV (1909), p. 730—744, P. W. Schmidt, «Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen», «Zeitschrift für Ethnologie», 1908, p. 866—901, Id., «Die soziologische und religiös-ethische

Gruppierung der australischen Stämme», «Zeitschrift für Ethnologie» 1909, p. 328—377, Fr. Graebner, «Zur australischen Religionsgeschichte», «Globus», vol. 96 (1909), p. 341 seqq., P. W. Schmidt, «Die soziologischen Verhältnisse der südostaustralischen Stämme», «Globus», vol. 97 (1910), p. 158 seqq., Fr. Graebner, «Noch einmal P. W. Schmidt und die südaustralische Kulturgeschichte», «Globus», vol. 97, p. 362 seqq., P. W. Schmidt, «Der angebliche Heiratstotemismus der südostaustralischen Stämme und anderes», «Globus», vol. 98.

Page 187—188: V. l'article récent de R. R. Marett, «Savage Supreme Beings and the Bull-Roarer», «Hibbert Journal», vol. VIII (1910), p. 394—410, où il explique son idée d'une façon plus claire et pour cela plus acceptable.

Page 190—191: Pour les communications de M. Reuther v. l'article de M. le baron Leonhardi «Der Mura und die Mura-Mura der Dieri», «Anthropos», IV (1909), p. 1065.

Page 201—242: Pour toute cette partie v. aussi la littérature ajoutée plus haut pour p. 139 seqq.

TABLE DES MATIERES.

Introduction.

Entre toutes les branches de l'ethnologie, la science comparée des religions a pris le plus grand développement; elle a atteint un tel degré d'autonomie qu'elle a presque perdu le sentiment de sa subordination à l'ethnologie générale. Ces allures d'indépendance ne tournent pas à son profit en tout égard, comme le prouve l'étude de plusieurs ouvrages écrits dans ce sens. Il ne suffit pas de faire des études comparées de religions d'après la méthode et les principes de l'ethnologie — nous constatons que maintenant on s'y conforme presque généralement — mais il est nécessaire d'avoir toujours présent les autres branches de l'ethnologie générale, telles que l'ergologie, la sociologie, la psychologie, l'activité artistique et même les rapports qu'ont entre eux les peuples au point de vue anthropologique et linguistique, et d'en tenir compte dans ses recherches. Car la religion n'est pas un fait isolé mais une chose influencée de beaucoup de manières et de divers côtés et qui, à son tour, exerce une influence dans toutes les directions.

Le droit de la science comparée des religions d'être placée au rang d'une science autonome ne doit pas être mis en question par cette exigence. Son objet est d'une si haute importance et d'un caractère si spécial, l'extension que les études comparées des religions ont déjà pris est si grande qu'on doit regarder comme justifiées ses prétentions à l'autonomie. Seulement dans ce cas il faut procéder vers une autre direction à une délimitation plus rigoureuse qu'on ne l'a fait jusqu'ici, du moins chez le plus grand nombre d'auteurs, je veux dire qu'il faut poser une limite nette et exacte de la science comparée des religions à l'égard de toutes les sciences qui s'occupent de la vérité soit de la religion en général, soit de quelques religions déterminées en particulier.

Les premiers commencements de notre science, qui remontent au XVII[e] siècle, ont souvent outrepassé ces limites en ce sens qu'ils semblent être trop aisément sous l'empire de tendances apologétiques en faveur de la religion chrétienne. Mais au contraire, surtout depuis le milieu du XIX[e] siècle, on constate que beaucoup

d'auteurs s'appliquent ou bien à faire ressortir l'inanité de la religion en général et du christianisme en particulier, ou bien à prouver que toutes les religions, y compris le christianisme, n'ont qu'une valeur relative.

Quand on considère les choses du dehors, on dirait que dans ces derniers temps il y a eu sous ce rapport une amélioration. Mais ceci n'est le cas que pour la négation de toute religion, tandis que bien certainement le relativisme s'est étendu. Tout ce qu'on peut accorder c'est qu'une certaine accalmie des passions antireligieuses s'est produite. On se donne l'air d'une sereine impartialité, mais assez souvent, ce n'est autre chose que le calme d'une science sûre d'elle-même qui fait aujourd'hui tacitement les mêmes suppositions et négations qu'autrefois, qui cependant par ce procédé les élève au rang d'une espèce de dogme auquel il n'est plus permis de toucher. Cet état des choses se fait particulièrement sentir — et nous en apporterons des exemples frappants — en tant qu'on passe sous silence ou qu'on ne traite que superficiellement tout ce qui menace de contredire ces suppositions et ces négations, et qu'on se tourne avec prédilection et avec zèle vers tout ce qui semble propre à les corroborer. Un tel système ne peut exercer qu'une influence extrêmement fâcheuse sur les études comparées des religions, et puisque les abus dont nous parlons se retrouvent chez de nombreux adeptes de la science moderne, il faut avoir le courage de dire franchement qu'aujourd'hui la science comparée des religions est bien loin encore de la perfection.

Pour y atteindre, elle doit beaucoup plus que par le passé se pénétrer de ce principe qu'il n'est nullement de son ressort de prononcer un jugement sur la vérité ou la fausseté ou sur la valeur plus ou moins grande d'une forme quelconque de la religion. Ceci est plutôt la tâche de la philosophie de religion qui est tout à fait hors du cadre des sciences ethnologiques et en diffère essentiellement. La science ou l'histoire comparée des religions, comme on l'a nommée aussi pour la distinguer de la philosophie des religions, est une science ethnologique qui n'a d'autre but que d'étudier et de décrire un groupe de faits dans la vie des peuples, les faits religieux, dans toute leur étendue, leur origine, leur propagation et leur évolution.

Sur ce point une influence néfaste a été particulièrement exercée par l'application outrée ou, pour mieux dire, fausse du principe de l'évolution, qui place régulièrement au commencement de chaque évolution ce qui est plus bas, plus imparfait. Une telle conception force continuellement à prononcer, implicitement ou explicitement, des jugements sur les valeurs des formes religieuses que l'on étudie, parce qu'autrement on ne pourrait pas constituer la série des évolutions qui, dans de telles théories, n'est qu'une série de valeurs ascendantes. Une telle conception corrompt la science comparée des religions jusque dans ses racines. En même temps on se trouve ici en face d'une interprétation du principe de l'évolution qui est fausse en soi. Ce principe n'exige pas que la série des évolutions commence absolument par ce qui est plus bas et de moindre valeur. Il place plutôt au début ce qui est simple, ce qui n'est pas encore développé, c'est-à-dire quelque chose qui renferme en soi des puissances, des aptitudes vers des formes ultérieures. Etablir ces puissances, en poursuivre la réalisation graduelle, étudier les lois

de formation intérieures et les causes extrinsèques qui l'amènent, voilà la seule et vraie méthode de la science comparée des religions qui, en se restreignant dans ces limites, s'abstient de toute appréciation sur la valeur et la vérité des idées religieuses.

Elle ne procède pas ainsi parce qu'elle croirait de tels jugements inadmissibles, mais parce qu'elle est persuadée qu'ils sont du ressort d'une autre science, de la philosophie de religion, comme nous l'avons déjà dit, et en partie aussi de l'apologétique, qui pour cette tâche sont munies d'autres méthodes et d'autres principes. Elle ne se mettra pas non plus en opposition avec les intérêts de ces deux sciences. Au contraire: précisément en se rappelant toujours sa position de science partielle de l'ethnologie et en s'efforçant de s'y conformer clairement et nettement, elle sera à même de rendre à ces deux sciences les services qu'elles peuvent attendre d'elle et uniquement d'elle, c'est-à-dire de leur fournir l'ensemble des faits religieux après les avoir soumis à un triage critique et en avoir fait un tout systématique, en tenant compte des sources d'où ils découlent et des relations qu'elles ont entre elles.

Si notre Revue se consacre aussi à la science comparée des religions, elle le fait dans le sens indiqué ci-dessus, en en distinguant la philosophie des religions et l'apologétique et en éliminant ces dernières. Elle reste donc même sur ce terrain une revue uniquement ethnologique. Naturellement ceci n'exclue pas que, dans des cas où elle n'est pas capable de présenter de son propre fonds quelque chose de sûr, elle cherche à obtenir une certaine orientation au moyen des résultats de ces deux autres sciences. Beaucoup moins renoncera-t-elle à préciser son point de vue vis-à-vis de ces résultats, en les soumettant en quelque sorte à une contre-épreuve. En tout cela, elle ne sacrifiera pas la méthode et les principes qui lui sont propres et elle n'oublie pas que ce n'est pas à une telle Revue de porter un jugement absolu et définitif sur la totalité de la religion.

En qualité de revue ethnologique, l'«Anthropos» publie avant tout des monographies sur la situation religieuse des différents peuples et tribus et il s'efforce d'y consacrer cette bonne mesure de critique des détails et cette richesse de documentation particulièrement nécessaires dans les circonstances présentes. Sur ce terrain principalement — nous croyons pouvoir le dire sans vanité — elle sera beaucoup plus à même que n'importe quelle autre revue de rendre à la science des services signalés. Car aucune revue n'a à sa disposition un si grand nombre de collaborateurs vivant dans les conditions les plus favorables à ce genre d'études comme les possède l'«Anthropos» dans la nombreuse phalange de missionnaires qui de tous les peuples et de toutes les parties de la terre lui envoient des rapports. Certaines imperfections, comme la connaissance insuffisante de la littérature respective et de l'état actuel des recherches, une conception défectueuse de certains faits particuliers etc., imperfections qui pourraient se trouver encore chez l'un ou l'autre des missionnaires et qui l'empêcheraient de profiter pleinement des occasions à sa portée, disparaîtront peu à peu grâce à notre Revue même, qui, à côté des études de détail, publiera de temps en temps des aperçus généraux, dont le présent travail ouvre la série.

Dans le grand domaine de la science comparée des religions notre étude a choisi pour sujet la question de l'origine de la religion et du concept de dieu. Tant à cause de son importance fondamentale qu'en raison de l'ordre pour ainsi dire chronologique, cette double question s'impose en premier lieu. Nous étudierons d'abord, d'un esprit critique, l'histoire de la question, en examinant les diverses théories qui ont été déjà émises sur ce point. Pour rester pratique nous ne remonterons pas au delà du commencement du XIX[e] siècle. Car ce n'est qu'à partir de cette époque qu'un mouvement ininterrompu a commencé qui se continue jusqu'à nos jours et que, par conséquent, il est indispensable de connaître pour se rendre compte de la situation actuelle de la science. Nous fairons remarquer en particulier que dans l'exposé historique nous nous sommes efforcé de mettre en relief les grands systèmes et les écoles qui, ici plus que dans n'importe quelle autre science, ont déterminé la marche des études et en comparaison desquels des auteurs isolés n'ont pas pu acquérir une importance durable. L'exposé historique et l'examen critique deviendront d'autant plus détaillés que nous nous approcherons davantage de notre temps, puisque l'actualité des différentes théories croît naturellement dans la même mesure. L'exposé historique et la critique fourniront l'occasion de faire connaissance avec un grand nombre des matériaux nécessaires à la solution de la question et l'ensemble des résultats négatifs de la critique fera ressortir aussi un certain nombre de résultats positifs. Nous passerons donc tout naturellement à la partie proprement positive de notre travail qui, après avoir recueilli les matériaux qui manquaient encore, procèdera à l'essai d'une solution de la question dont il s'agit.

Dans un travail qui se sert si fréquemment du terme de religion, il est indispensable de déterminer, dès le commencement, quel sens on y attache. Sans nous engager dans une discussion approfondie, que nous reprendrons peut-être une autre fois, nous définissons la religion: La reconnaissance d'un ou plusieurs êtres personnels qui s'élèvent au dessus des conditions terrestres et temporelles, et le sentiment de dépendance vis-à-vis d'eux. Nous disons: êtres personnels et non: êtres spirituels, comme on le fait souvent, parce que par là nous embrassons encore des formes et des périodes dans lesquelles l'idée de la spiritualité n'était pas encore développée. Le mot «personnel» pourrait nous être disputé par les hypothèses les plus récentes de la science comparée des religions qui s'efforcent de placer comme terme initial de l'évolution une force magique universelle et impersonelle. Dans les recherches détaillées du chap VII nous montrerons que cette conception est fausse et qu'en tout cas dans son origine, la magie constitue le contraste le plus prononcé avec la religion[1].

[1] En tout cas pour les phases primitives dont s'occupe cette étude, on peut renoncer à faire entrer dans la définition l'ordre moral de l'univers dans son abstraction que M. le professeur L. v. Schröder voudrait voir mentionné à cause du bouddhisme (L. v. Schröder, Wesen und Ursprung der Religion. Munich 1906. p. 5 ss.). Mais même pour les phases ultérieures il est à remarquer que la grande masse des bouddhistes font entrer l'élément personnel dans la religion par le culte effectif de divinités et de saints souvent innombrables et celui de Bouddha en

La simple reconnaissance de l'existence d'un être surnaturel et le sentiment de la dépendance vis-à-vis de lui ne constitueraient qu'une religion théorique, de laquelle l'homme, considéré abstractivement, pourrait se contenter. Mais précisément dans ces premiers temps de l'évolution humaine dont nous parlons, où penser, sentir et agir sont tout un, une telle religion purement théorique semble impossible *a priori*, la reconnaissance intellectuelle et affective se traduira ici aussitôt par des actions extérieures. Ce n'est qu'alors que nous aurons une religion entière et véritable, parce qu'elle est vivante. De quelle manière ensuite, dans ces temps primitifs, la reconnaissance extérieure se manifeste en premier lieu et le plus souvent, c'est difficile à dire exactement. Sera-ce par la soumission à des prescriptions morales ou sociales, par la prière, par le sacrifice, par l'observation de certaines cérémonies? Pour arriver à la perfection, l'ensemble de toutes ces manifestations serait nécessaire à la religion. Mais il nous paraît qu'il y a aussi une religion réelle là où on ne peut constater qu'une seule de ces manifestations, et nous ne comprenons absolument pas l'opinion de quelques ethnologues récents qui doutent de l'existence de la religion là où ils ne rencontrent pas une prière bien caractérisée. D'ailleurs, en considérant notre connaissance bien des fois encore défectueuse de la situation religieuse de certains peuples, c'est une imprudence de nier trop résolument l'existence de l'une ou de l'autre de ces formes extérieures. Il faut de plus se rappeler que justement pour les périodes primitives, ces manifestations n'ont généralement pas encore pris le caractère de formes fixes ou de cérémonies; elles sont plutôt spontanées et en corrélation avec les états d'âme et les événements extérieurs; et pour cette raison elles sont encore dans une large mesure sujettes au changement.

---

premier lieu. Pour cette raison le nombre peu considérable des bouddhistes rigoureux ne méritent pas plus que nos athées d'Europe qu'on tienne compte d'eux en formulant une définition générale de la religion.

Chapitre premier.

L'étude des religions des peuples historiques. La période des philologues.

Dans le volume le plus récent de son grand ouvrage sur la «psychologie des peuples»[1] qui traite du mythe et de la religion, W. Wundt donne à la fin un aperçu général des diverses théories et écoles mythologiques. Il y reconnaît (p. 538) que l'évolutionisme règne en maître sur presque toute la ligne. Wundt cependant ne croit pas qu'il ait sa source dans les théories évolutionistes des sciences naturelles, comme on le pense ordinairement, mais qu'il est de date plus ancienne. Il attire l'attention sur la philosophie religieuse d'Hegel; elle faisait déjà le christianisme, cette derniere forme absolue de la religion, se développer dans trois phases successives, en partant des religions naturalistes des peuples Orientaux et en passant par les religions des Romains, des Grecs et des Hindous, qui étaient fondées sur des conceptions esthétiques et morales.

Il me semble cependant qu'ici Wundt lui même a été victime de la domination toute puissante du principe de l'évolution et qu'il a cédé au désir d'offrir une série aussi longue que possible d'évolutions historiques. Il se peut que le schéma des évolutions hegeliennes ait encore exercé quelque influence au point de vue uniquement formel, à la manière d'un exemple. Mais dans ses principes aussi bien que dans ses détails, l'évolutionisme moderne se distingue radicalement de celui d'Hegel. La théorie d'Hegel est purement idéaliste et aprioristique; elle s'appuie sur un système philosophique bien déterminé. La doctrine des évolutionistes modernes est réaliste par principe, apostérioristique, absolument hostile à l'idéalisme aprioristique et pleine de dédain pour lui. La philosophie religieuse d'Hegel ne comprenait que les peuples que l'on nomme historiques; les théories modernes sur la religion prennent pour base les peuples incultes et classifient à leur suite tous les autres peuples de la terre.

Wundt a raison en ceci qu'il veut dire que l'initiative pour l'application des principes évolutionistes à la science comparée des religions n'a pas été donnée par la forme spécifique de la théorie de l'évolution des organismes vivants, telle que Darwin l'a inaugurée. Ce furent deux causes bien antérieures, mais toujours positives qui, il faut l'avouer, poussaient, pour ainsi dire, à l'acceptation de ce principe.

La première cause fut la naissance et le puissant essor de la philologie indogermanique dans la première moitié du XIXe siècle. Vers le milieu du même siècle, par suite du déchiffrement des inscriptions cunéiformes et des hiéroglyphes, l'étude des langues sémitiques et égyptienne se développa au

[1] W. Wundt, Völkerpsychologie, II. vol., Ière partie. Leipzig 1905.

même degré. Déjà la découverte de l'affinité des langues de tant de peupiades si éloignées les unes des autres suffisait pour produire une juxtaposition d'une ampleur considérable. De plus, le fait que ces peuples étaient entrés à des époques différentes dans le cercle de l'histoire, et surtout les monuments littéraires d'un âge reculé que l'on trouvait chez eux, permettaient et obligeaient souvent de constituer ces séries de successions, et de descendances qui font l'essence de l'évolutionisme. On avait toujours à faire à des peuples civilisés ou demi-civilisés chez lesquels il faut, en raison de leur culture, présupposer dans le passé une évolution assez longue qui les a conduits à ce degré de civilisation que l'on rencontre chez eux.

Ce fut dans cette étroite union avec la science comparée des langues que se développa pour la première fois l'étude comparée des différentes religions pour devenir une science indépendante. A la suite des deux principales occupations de la science des langues, elle dirigea ses efforts de deux côtés: avec les moyens de la science philologique formelle elle analysait et comparait entre eux les différents noms de dieux et demi-dieux; et dans les textes qu'on avait mis à sa portée, elle cherchait à découvrir les croyances, prescriptions et usages des anciennes religions et à poursuivre leur genèse et leur propagation. Ce qui dans ces études sur la religion de tous ces peuples s'imposait à l'attention, c'était, à ce qu'il semblait, différentes formes du culte de la nature et de ses phénomènes. On comprend donc qu'une théorie évolutioniste put se former que Wundt désigna par la dénomination brève, mais pas tout à fait heureuse, de «naturaliste»[1]. On croyait alors avoir découvert dans le culte de la nature le terme initial de l'évolution religieuse. Et comme il n'y avait pas alors en dehors des savants sortis des écoles de la science des langues d'autres savants de renom qui s'occupaient de ces études, il est naturel que ces opinions aient exercé un empire absolu dans le domaine de la science comparée des religions jusqu'au delà de la première moitié du XIX[e] siècle. R. Lepsius[2], W. Schwarz[3], A. Kuhn[4], M. Müller[5], Baudry[6], E. Bournouf[7], M. Bréal[8], E. H. Meyer[9],

[1] Völkerpsychologie, II. vol., I[ère] partie, p. 543. — La dénomination «naturaliste» est en tout cas neuve, induit en erreur, parceque Wundt en fait le contraire d'«animiste», tandisque jusqu'ici on l'entendait presque généralement d'un des contrastes de «supranaturaliste».

[2] Über den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung. 1851.

[3] Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage. 1860

[4] Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes. Berlin 1859. — Entwicklungsstufen der Mythenbildung. 1873.

[5] Chips from a German Workshop. 1868, introduction to the science of Religion. 1873. — Hibbert Lectures on the origine and growth of religion as illustrated by the religions of India. 1878. Natural Religion. 1889. Physical Religion. 1891. Anthropological Religion. 1892. Theosophy or Psychological Religion. 1893.

[6] L'interprétation mythologique, Revue Germanique. 1865.

[7] La science des religions. Paris 1870.

[8] Hercule et Cacus, Etude mythologique comparée. Paris 1863. — Mélanges de mythologie et de linguistique. Paris 1878.

[9] Indogermanische Mythen. 2 Bde. 1883—1887.

Ch. Ploin[1] sont quelques uns des principaux tenants de cette école. Il convient d'ajouter qu'ils étaient souvent divisés entre eux, selon que les uns donnaient la préférence au culte du soleil, de la lune, de l'aurore, du crépuscule ou des tempêtes.

Cependant, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, une rivale plus jeune, partant de tout autres principes, commença à disputer à l'école ancienne son empire exclusive. En se propageant, elle gagna en importance et finit par exclure la théorie «naturaliste» même du milieu plus restreint des philologues.

Si d'autres théories sur l'évolution religieuse, à base plus philosophique, avaient été encore en vigueur ça et là, elles furent peu à peu ou complètement supplantées par le nouveau courant, ou durent se soumettre à lui en adoptant au moins ses principes fondamentaux. Nous voilà donc arrivés à ce point que si nous sommes forcés aujourd'hui de reconnaître l'empire universel du principe évolutioniste sur presque toute la science des religions, nous devons aussitôt ajouter qu'en substance il n'est question que d'une seule forme de ce système qui domine déjà dans presque tous les milieux ethnologiques et qui est encore en train de faire de nouvelles conquêtes.

Ce deuxième courant dont nous allons nous occuper a une tendance encore plus positive que le premier. Son précurseur, le positivisme d'Auguste Comte, en tire même son nom. Comte établit un nouveau schéma d'évolutions dans l'ordre suivant: fétichisme[2], polythéisme, monothéisme. Il veut s'appuyer non sur des idées philosophiques préconçues, mais sur des faits positifs et spécialement ceux que lui offrait l'ethnologie. La France marchait alors à la tête de cette jeune science et lui offrait vers ces années (1839) dans la Société d'Ethnologie de Paris la première société scientifique[3]. Les grandes découvertes de nouveaux pays et de nouveaux peuples qu'amena le commencement et le milieu du XIXe siècle, d'abord en Océanie, ensuite en Afrique et dans quelques parties d'Amérique, introduisirent, dans une mesure bien plus large qu'autrefois, les peuples incultes («Naturvölker») dans le cercle de la science européenne, et précisement cette circonstance devait donner une nouvelle force au principe évolutioniste.

Jusque vers l'an 1860 on disputait cependant encore si ces peuples incultes devaient être regardés comme une dégénérescence des peuples civilisés ou bien comme leurs prédécesseurs. A ces temps là, la théorie de la

[1] La nature des Dieux: Etudes de mythologie gréco-latine. Paris 1888.

[2] La manière dont Comte conçoit le fétichisme montre clairement qu'il faut le compter effectivement parmi les précurseurs de la théorie de l'animisme. Celui-ci est pour lui un état constamment caractérisé par l'exercice libre et direct de notre civilisation primitive de croire toutes les choses du monde extérieur, tant naturelles qu'artificielles, animées par une vie qui est substantiellement analogue à la nôtre et ne s'en distingue que par des degrés d'intensité (Philosophie positive, V., 30). Tylor reconnaît aussi cette connexion mais il fait cette remarque à propos du mot «fétichisme»: «Il me paraît cependant plus convenable de se servir du terme «animisme» pour exprimer la doctrine des esprits et de restreindre le terme «fétichisme» à un système particulier auquel il se rapporte à proprement parler, c'est-à-dire à la doctrine des esprits qui sont incorporés dans certains objets matériels, qui y sont attachés ou exercent une influence sur eux» (Primitive Culture, II, p. 144).

[3] Cfr. P. W. Schmidt, L'ethnologie moderne, «Anthropos», vol. I (1906), p. 147.

dégénérescence comptait toujours des défenseurs éminents, aussi parmi les linguistes[1]. Vint l'année 1859 qui apporta la reconnaissance des découvertes préhistoriques de Boucher de Perthes par le célèbre géologue anglais Lyell et en même temps l'ouvrage de Charles Darwin «On the origin of species by means of natural selections». Ces deux événements furent pour l'ethnologie tout entière, et conséquemment pour la science comparée des religions, d'une immense portée. Il décidèrent la victoire de l'évolutionisme sur presque toute la ligne.

Boucher de Perthes avait depuis de longues années fait des fouilles dans la vallée de la Somme et y avait trouvé dans de profondes couches géologiques des objets travaillés de main d'hommes, des haches, des couteaux etc. Il y voyait des vestiges d'hommes préhistoriques dont la civilisation avait été beaucoup plus primitive que les premières notions historiques sur les habitants de ces régions ne le faisaient supposer. En vain il s'efforça de faire accepter san convictio en France. Lorsqu'en 1839 il vint dans ce but à Paris, les géologues de profession se moquèrent tout simplement de lui. Ce ne fut que lorsque le géologue anglais, Sir Charles Lyell, alors la plus grande autorité en cette matière, eut visité lui-même les fouilles au printemps de 1859 et qu'il eut interposé tout le poids de son autorité en faveur de l'opinion de Boucher de Perthes que celle-ci fut reçue universellement. Elle devint la seule régnante quand des découvertes toujours plus nombreuses en d'autres endroits de la France et plus tard en Allemagne, en Suisse etc. furent faites, dans lesquelles une civilisation primitive préhistorique se révéla au grand jour.

En comparant cette civilisation avec celle des peuples incultes, on trouva une harmonie si grande que souvent des lacunes et des points obscurs dans l'une purent être expliqués de la manière la plus frappante, en les mettant en parallèle avec les faits observés chez l'aure. Dès lors la question de l'appréciation des peuples incultes était résolue: s'il étâit évident que, dans les pays de l'Europe, la civilisation primitive nouvellement découverte avait précédé la civilisation plus avancée des peuples historiques, il paraissait aussi clair que la civilisation des peuples incultes, en tout points semblable à la culture préhistorique qu'on venait de découvrir, ne pouvait être regardée que comme une stagnation, comme la conservation d'un état préhistorique primitif et non comme une décadence d'un degré de civilisation autrefois plus élevée. Cette persuasion s'affermit à mesure qu'on ne réussit pas à trouver par des fouilles dans les pays des peuples incultes des traces quelconques qu'on aurait pu alléguer comme preuve d'une civilisation autrefois substantiellement plus développée[2].

[1] Il faut mentionner ici Fr. Creutzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker. 1810—1812. 2e édition en 4 vol. 1819—1821. Dans le même sens travaillaient: F. Chr. Bauer (1824—1825), Movers (1841), F. Lajard (1843—1854), R. Rochette (1848), Rinck (1853), Chwolson (1856). Pour plus de détails sur leurs ouvrages voyez: O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen und ihre Beziehungen zu den orientalischen Religionen. Leipzig 1887 p. 42—43.

[2] Il faut observer ce qu'on dit: d'une civilisation autrefois substantiellement plus développée, car on ne nie pas qu'il y a quelques cas où l'on a constaté l'existence antérieure d'une civilisation supérieure à celle qui y règne aujourd'hui. Je mentionne à ce sujet les constructions

Voilà l'argument principal pour prouver que la situation des peuples incultes doit être regardée comme un antécédant à l'évolution des peuples civilisés, et, en général, on ne pourra pas mettre en doute sa valeur apodictique.

Pour les cas particuliers cependant, il n'aura pas de valeur partout où l'intempérie du climat, le manque de métaux, ou d'argile pour la formation de vases, le manque de plantes propres à la fabrication d'étoffes, d'animaux domestiques enleva toute possibilité d'une civilisation plus élevée ou au moins la restreignit. Dans ces conditions, il est toujours possible qu'un peuple autrefois plus civilisé s'abattit dans des régions défavorables, où il lui fut impossible de conserver son ancienne civilisation. Une autre cause peut agir dans le même sens: la situation géographique forçant une grande agglomération d'hommes à s'éparpiller en de nombreux petits groupes sans lien entre eux. C'est le cas pour les immigrations sur de petites îles disséminées çà et là, dans des régions montagneuses avec des vallées isolées d'un accès difficile, dans de grandes plaines où les vivres sont rares. Dans ces conditions, de grandes agglomérations d'hommes ne peuvent pas se former et si elles existaient auparavant, elles ne peuvent pas subsister.

On n'a pas encore mis assez en relief qu'une condition indispensable pour une civilisation plus élevée est la cohabitation de grandes masses d'hommes. Car s'il faut supposer que les facteurs impulsifs de l'évolution, les génies et les hommes de talent, se répartissent naturellement partout dans un pourcentage régulier mais peu élevé, de petits groupes d'hommes courent le danger ou bien de ne pas recevoir de tels facteurs, ou bien d'en avoir un si petit nombre que ceux-ci étouffent dans leur isolement et restent inactifs. D'un autre côté, une grande masse d'hommes comme telle est indispensable au progrès de la civilisation, car elle seule permet de fixer les progrès une fois effectués sur une plus large base et de les rendre toujours plus efficaces par ces innombrables petites améliorations qui sont indispensables pour les soutenir. De plus, il faut d'abord de grandes agglomérations humaines pour procéder à la division du travail et à cette spécification des arts et métiers qui est requise pour les faire arriver tous à leur plus grande perfection. Il est donc évident que l'éparpillement en beaucoup de petites communautés séparées exclut *a priori* tout progrès considérable dans la civilisation et fait disparaître celui qu'on avait déjà obtenu.

Dans tous les cas considérés jusqu'ici, une étude sérieuse doit examiner avec quels autres peuples les tribus en question ont des affinités ou, plus exactement, de quel pays ces peuples tirent leur origine et vers quel temps ils en émigrèrent. Quand on peut prouver qu'ils viennent d'un pays où, à l'époque de leur émigration, régnait déjà généralement une civilisation plus développée, il va de soi que les émigrants aussi la possédaient et que leur infériorité actuelle n'est qu'une dégénérescence, provoquée uniquement par

colossales en pierre de quelques îles de la Micronésie, les monuments lapidaires de l'île de Pâques et l'écriture hiéroglyphique qu'on y a trouvée, les »Mounds« de l'Amérique du Nord. Mais presque toujours il ne s'agit pas de degrés de culture substantiellement supérieure et de plus, ces cas sont trop isolés pour qu'ils puissent revendiquer une importance plus universelle.

la défaveur des conditions extérieures dans lesquelles ils se trouvèrent plus tard.

Considérées sous ce point de vue, les études sur les rapports mutuels des peuples et leurs migrations gagnent en importance. Cependant comme dans l'ethnologie ces recherches ne sont pas encore complètes et pour beaucoup de peuples ne sont pas encore sérieusement commencées, il faudra se tenir prêt à ce que la thèse universelle énoncée plus haut sur la priorité des peuples incultes actuels subisse encore bien des rectifications dans ses détails. Ainsi j'ai prouvé que les Polynésiens, dont les résidences s'étendent jusqu'aux îles de l'extrémité occidentale du Pacifique, sont en relation avec des peuples qui habitent dans l'Inde aux pieds de l'Himalaya[1]. Comme l'Inde est un pays d'une civilisation très ancienne, il faudra en tirer les conclusions indiquées ci-dessus pour les Polynésiens, si on peut prouver que leur émigration eut lieu dans un temps où la civilisation était déjà à son apogée. Jusqu'à présent, on ne peut encore rien dire de la date de cette émigration.

Mais la mention de ce détail, du temps de l'émigration, nous force précisément à ne pas nous abandonner à des espérances chimériques dans ces sortes de recherches. Car maintenant nous sommes déjà suffisament sûrs qu'aucune civilisation réellement supérieure ne remonte, en aucun endroit de la terre, à un temps trop reculé. La vallée de l'Euphrate apparait toujours plus clairement comme le plus ancien centre de civilisation; viennent ensuite la vallée du Nil et les pays de l'Asie antérieure qui se trouvent entre ces deux régions. Mais même là, les fouilles ont déjà mis au jour des couches primitives préhistoriques. Là aussi, aucune trace d'une civilisation un peu plus considérable ne remonte pas au delà de 5000 ans avant J.-Ch. Les temps alors déjà écoulés appartiennent là aussi à une époque de culture primitive, comme nous la rencontrons aujourd'hui chez les peuples sauvages. Dans d'autres pays civilisés, en Chine, dans les Indes, en Europe, au Mexique, dans l'Amérique centrale, au Pérou, les commencements d'une culture plus élevée doivent être fixés à une date encore plus récente, entre l'an 3000 et 2000 et même 1000 avant J.-Ch. En tenant compte de ces données, on verra que partout où les divisions entre peuples remontent à une époque très reculée, elles doivent tomber dans une période où la nation-mère n'avait pas encore atteint un degré plus élevé de culture, que, par conséquent, elle ne pouvait communiquer rien de semblable aux rejetons qui se séparaient d'elle. Comme il est cependant déjà assez démontré que la majeure partie des peuples ont pris possession de leurs pays actuels avant les périodes qu'auparavant nous avons désignées comme commencements de la civilisation, on en peut tirer la conclusion que la preuve a été substantiellement fournie que la civilisation primitive des peuples incultes doit être regardée comme un préambule, aujourd'hui pétrifié, aux degrés d'évolution des peuples civilisés et non comme le produit d'une décadence. Il est donc inutile et, dans l'intérêt de la vérité même, aussi nuisible d'aller encore quêter des preuves pour la thèse opposée.

[1] P. W. Schmidt, Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Austronesiens und Zentralasiens. Brunswick 1906.

On conçoit facilement comment toute cette théorie dut recevoir en son temps une forte confirmation par les idées de Darwin. S'il cherchait à faire accepter au delà d'un état sauvage de l'humanité encore un degré d'évolution où l'homme ait été sans raison, la supposition d'une époque sans civilisation ou d'une civilisation très pauvre, précédant l'époque de l'homme civilisé, était devenue pour ainsi dire toute naturelle.

Le principe évolutioniste fut donc étendu universellement à l'homme. Si on avait déjà pu, au moyen de la linguistique, poursuivre les lointaines évolutions des peuples historiques jusque dans des temps reculés, on en allongea alors la série presqu'à l'infini en y ajoutant les peuples incultes, à partir du moment où la lumière de l'histoire et des monuments littéraires cessait de nous éclairer. Même il semblait que les différents degrés qu'on observait d'un peuple inculte à l'autre, permettraient d'établir autant d'étapes intermédiaires pour arriver au début de l'évolution tout entière.

Il était nécessaire d'exposer en détail les raisons qui poussèrent la marche de l'ethnologie dans des voies toutes nouvelles, car c'était le seul moyen de faire comprendre la nouvelle orientation que prit la science comparée des religions à partir de ce temps. Comme partie intégrante de l'ethnologie, elle était complètement sous le coup des impulsions que celle-ci venait de recevoir. Et comme, pour toutes les questions relatives aux premiers commencements de l'évolution et à ses premiers degrés, l'étude des peuples incultes devint la principale occupation de l'ethnologie, de même la science des religions commença à faire des recherches spéciales sur les religions des peuples incultes.

En même temps, l'Allemagne, qui dans la période linguistique avait marché à la tête pour l'étude des religions, dut céder cette place à d'autres. Car en Allemagne, les études d'ethnologie, qui dès ce moment allaient diriger le mouvement scientifique, étaient bien en arrière; on commençait à peine à s'y livrer sous la conduite de Waitz et de Bastian. La France, qui avait doté l'ethnologie de la première société scientifique autonome, s'était tournée alors avec prédilection vers les questions d'anthropologie physique et préhistorique, sous l'égide de Broca et de Topinard. De cette manière la suprématie échut pour ainsi dire d'elle même aux savants anglais, qui eux aussi s'étaient consacrés depuis longtemps à de recherches ethnologiques[1].

[1] Cfr. P. W. Schmidt, L'ethnologie moderne, «Anthropos», vol. I (1906), p. 145 ss.

Chapitre II.

L'étude des religions des peuples incultes. La période des ethnologues.

La théorie de Lubbock

Le premier à recueillir dans la masse des observations ethnologiques les faits relatifs à la religion et à les présenter en un système homogène fut J. Lubbock (Lord Avebury) dans son ouvrage «The origin of civilisation and the primitive condition of man», paru en 1870. En possession d'une foule considérable de faits, il ne donne cependant qu'une amplification extrinsèque du schéma de Comte en établissant pour l'évolution de la religion la série suivante: athéisme, fétichisme, culte de la nature ou totémisme, idolâtrie ou anthropomorphisme, Dieu comme créateur, union de la religion avec la morale. Ce système dans son intégrité n'a obtenu que peu d'adhérents. Avant tout, sa thèse de l'existence de peuples sans religion a été rejetée bientôt après par son collègue plus éminent Tylor et dans la suite par à peu près tous les savants de quelque importance. De même, on se convainca de plus en plus de l'importance secondaire du totémisme pour l'évolution religieuse, bien que la vraie nature de cet assemblage d'idées religieuses et de lois, qui pénètre si profondement dans tout l'organisme des peuples primitifs, n'ait pas encore été expliquée d'une manière satisfaisante. Une seule thèse de la théorie de Lubbock jouit encore aujourd'hui d'une faveur presqu'universelle; c'est celle où il affirme qu'aux degrés inférieurs de l'évolution religieuse la religion et la morale étaient deux choses disparates et qu'ils ne contractèrent que plus tard une alliance qui ne serait pas fondée dans leur essence et qui par suite pourrait être aussi bien rompue de nouveau.

La théorie de Spencer.

Une influence beaucoup plus considérable fut exercée par les théories de deux autres savants anglais. Déjà chacune pour soi mais mieux encore dans leur union si facile à établir, elles furent accueilies avec des applaudissements universels par un grand nombre de savants, en Allemagne et en France aussi bien qu'en Angleterre. Elles prennent toutes les deux pour point de départ les esprits. C'est d'abord la théorie de Tylor[1], qui procède de la vénération des esprits qui animent la nature, des «spirits», ensuite celle de H. Spencer[2], qui prend pour base les esprits des défunts, les «ghosts». La

[1] Primitive Culture, 2 voll. London 1872. 3e éd. 1891.

[2] The principles of Sociology, 2 voll. London 1876—1882. Traduit en français par E. Lazelles: Principes de sociologie, Paris 1876—1887.

première porte le nom de théorie animiste, la seconde celle de mâniste ou du culte des ancêtres (mânes); dans leur union telle que beaucoup de savants et déjà Tylor lui-même la leur font subir, on parle d'une théorie animiste-mâniste. Sous cette dernière forme ou sous celle de l'animisme pur, le principe évolutioniste a obtenu une telle prépondérance sur le terrain de la science des religions qu'un coryphée de cette science, A. Lang, la nomme tout simplement la théorie classique.

Comme la théorie de Spencer est renfermée dans celle de Tylor, mais non pas vice versa, car celle de Tylor a une plus grande extension, il suffira d'exposer cette dernière. Une autre raison nous y invite encore: c'est que l'ouvrage de Spencer est loin d'avoir, au point de vue ethnologique, la même importance que celui de Tylor. Si malgré cela Spencer est bien plus connu que Tylor, la raison en est que Spencer avait déjà comme philosophe et sociologue une réputation plus considérable. Dans les milieux ethnologiques au contraire, on cite rarement Spencer comme autorité; quant à Tylor on ne peut guère ouvrir un ouvrage de quelque valeur sur l'ethnologie sans rencontrer son nom.

Une circonstance qui a contribué à ôter de sa valeur à l'ouvrage de Spencer, c'est qu'il n'a pas rassemblé lui-même les immenses matériaux ethnographiques qu'il allègue en faveur de sa thèse, mais, comme il l'avoue lui-même, il les a fait collectionner «by proxy», par des mandataires. On comprend que déjà pour ce motif des défauts considérables devaient se présenter chez Spencer: 1° les exemples en contradiction avec la thèse ne furent pas assez pris en considération, souvent point du tout, parce que le mandat était de chercher des preuves en faveur de thèses déjà fixées d'avance; 2° le triage critique des matériaux découverts fait défaut; 3° la vraie signification des observations recueillies devait en beaucoup de cas rester inconnue à Spencer lui-même, parce qu'elle ne résulte que de la connexion avec les autres faits dont Spencer ne pouvait pas avoir une idée parfaite avec un pareil procédé de recherches. Il s'ensuit que dans la théorie de Spencer il y a en vérité très peu de la qualité dont à notre époque de réalisme on lui avait fait le plus d'honneur, je veux dire la base exacte et positive. Nous avons, au contraire, une théorie en majeure partie aprioristique et spéculative, qui ne rentre pas dans le cadre de l'ethnologie, mais qui doit plutôt être soumise à la discussion des philosophes.

La théorie de Tylor.

Il en est autrement avec Tylor. Il va de soi que, vue l'immense quantité de détails positifs dont il abonde, il ne lui était pas possible de vérifier tout jusqu'à la plus insignifiante particularité, et chez lui aussi il y a bien des choses à rectifier. Mais il a fait tout ce qu'il pouvait dans les circonstances d'alors, et la multitude écrasante de faits recueillis dans toutes les parties de la terre est une preuve sérieuse de l'étendue de ses connaissances ethnologiques qui n'ont peut-être pas été dépassées depuis, du moins quant à leur caractère universel qui embrasse le monde entier.

Les grandes lignes de la théorie évolutionniste appliquée à la religion, telle qu'il l'a fondée sur ses observations sont les suivantes[1]:

1º En considérant deux problèmes biologiques, l'homme primitif se forma d'abord l'idée de quelque chose de distinct du corps: d'une âme; les phénomènes du sommeil et de la veille, l'extase, la maladie et la mort d'un côté, les rêves et les visions de l'autre l'y amenèrent. Dans la première catégorie de phénomènes, l'homme primitif vit le corps plus ou moins abandonné par le principe vivifiant, isolé par conséquent, et dans la deuxième, dans les fantômes des rêves et des visions, ce principe immatériel semblait se manifester isolé (I, 422). Le concept de l'âme ainsi développé se rapporte uniquement à l'âme humaine. A cette idée se rattache la croyance à l'existence de l'âme après la mort, à la métempsycose et le soin des morts (II, 1 ss.). La théorie d'une récompense dans l'autre monde serait d'une date postérieure (II, 83 ss.).

2º Comme cependant chez l'homme primitif le propre être était la mesure de tout autre être et qu'il concevait l'essence des autres choses à l'instar de la sienne, tous les autres êtres, d'abord les animaux et les plantes et ensuite le reste, furent imaginés comme doués d'un corps et d'une âme. Comme ils étaient organisés à l'instar de l'homme, la différence essentielle entre l'homme et les autres êtres disparut et l'homme les considéra comme apparentés.

3º Du culte des ancêtres, qui n'avaient plus de corps terrestre et étaient par conséquent de purs esprits, on passa à se former l'idée des esprits purs (II, 111 ss.). Ces esprits peuvent à leur tour prendre possession d'autres corps, même transitoirement; ainsi on s'expliqua la possession démoniaque (II, 123 ss., 130 ss.); de même la maladie et la mort étaient censées produites par l'action hostile d'un tel esprit (II, 143 ss.). On expliquait de même le fétichisme (II, 143 ss.) et la vénération de troncs et de pierres (II, 162 ss.), ensuite l'idolâtrie proprement dite: «par un peu de ciselage, quelques rainures et avec un peu de couleur, un bloc ou une pierre de cette espèce est métamorphosée en idole» (II, 168 ss.).

4º Le principe des esprits purs s'applique maintenant de nouveau à la nature; toutes ses parties apparaissent animées par de tels esprits et les phénomènes naturels en sont l'effet. Ainsi se forma le culte de la nature, qui fut en même temps un commencement de philosophie naturelle (II, 185 ss.), en particulier le culte de l'eau, des fleuves, de la mer (II, 210 ss.), des arbres et des bocages (II, 216 ss.), d'animaux (II, 230 ss.), de totems (II, 235 ss.), de serpents (II, 240 ss.). Le point culminant de cette évolution est la «divinité-espèce», quand on ne déifie plus un objet concret, mais toute l'espèce (II, 243 ss.).

5º Nous voilà arrivés au point de départ du polythéisme supérieur des peuples demi-civilisés ou civilisés (II, 248 ss.), le dieu du ciel (II, 256 ss.),

[1] Il les expose dans son ouvrage principal «Primitive Culture». Je cite d'après la traduction allemande de J. W. Spengel et Fr. Poske. Leipzig 1873. Il a été aussi traduit en français «La civilisation primitive», trad. de l'anglais sur la deuxième édition par Mlle Pauline Brunet. 2 voll. Paris 1876—1878.

de la pluie (II, 260 ss.), du tonerre (II, 263), des vents (II, 267 ss.), de la terre (II, 270 ss.), de l'eau (II, 275 ss.), du feu (II, 278 ss.), du soleil (II, 286 ss.), de la lune (II, 299 ss.). Dans un autre sens se forment les dieux qui président aux diverses phases et fonctions de la vie humaine: les dieux de la naissance (340 ss.), de l'agriculture (II, 305 ss.), de la guerre (II, 360 ss.), des morts (308 ss.) et, en connexion avec eux, le père des dieux (311 ss.).

6° Il faut en convenir que déjà à un degré inférieur il y a des traces d'un système dualiste, mais les termes de «bon» et «mauvais» ne doivent pas être pris au sens moral; ils équivalent à «utile» et «nuisible» (II, 316 ss.). A eux s'ajoutent ordinairement des puissances de la nature utiles ou nuisibles (320), surtout la lumière et les ténèbres (Zendavesta) (322, 327).

7° «Pour pouvoir bien définir les doctrines des races inférieures, il est urgent de donner une définition plus stricte du monothéisme qui n'accorde les attributs essentiels à la divinité à personne hors du Créateur tout-puissant. Dans ce sens strict, on n'a pas encore eu connaissance d'une tribu sauvage de monothéistes et de même il y a eu nulle part, même chez les représentants les plus parfaits des civilisations inférieures, des panthéistes au sens strict du mot. La croyance qu'ils professent et qui les rattache à l'une ou à l'autre de ces deux opinions, est plutôt un polythéisme qui a son apogée dans l'empire absolu d'une divinité suprême. Bien au dessus de la doctrine des âmes, des mânes divines, des divinités locales de la nature, des grandes classes de divinités élémentaires on peut distinguer dans la théologie sauvage, tantôt défigurées, tantôt majestueuses, certaines ombres d'une notion d'un être suprême, qu'il est facile de poursuivre à travers l'histoire de la religion avec une vigueur et un éclat croissant» (333).

8° Le monothéisme est produit de divers manières (335): *a)* simplement en élevant une divinité polythéiste au rang de dieu suprême et ce sera ou bien le premier père des dieux ou bien une des divinités de la nature; *b)* on constitue une espèce de panthéon à l'image d'une constitution politique terrestre et où le peuple est formé par un grand nombre d'âmes humaines et d'autres espèces d'esprits terrestres, pendant que les grands dieux polythéistes correspondent à l'aristocratie; le roi c'est la divinité suprême en personne; *c)* on arrive à une doctrine qui considère tout l'univers comme animé par une divinité tout-puissante qui pénètre tout, «*anima mundi*» (366). Dans le dernier cas, on s'efforça ou bien de réunir tous les dons et toutes les perfections «des grandes puissances polythéistes dans une personnalité plus ou moins universelle», ou bien de volatiliser le tout, et le produit en est «une indétermination divine, sans forme, qui plane dans un lointain nébuleux, dans la paix des ombres, au delà ou au dessus du monde matériel, trop bienveillante ou trop sublime pour avoir besoin d'un culte humain, trop immense, trop éloignée, trop indifférente, trop élevée, trop renfermée dans son être pour s'occuper du chétif genre humain» (335—336).

9° «Après cela il est évident que déjà la théologie des races inférieures trouve son point culminant en des notions d'une divinité suprême et que ces idées dans un monde sauvage et barbare ne sont pas des copies d'un type commun, mais des originaux qui varient à un haut degré chez les différentes

races humaines. Dans des cas particuliers, la théorie de la dégénérescence peut revendiquer avec raison de pareils systèmes de croyance comme des restes mutilés et corrompus d'une religion plus élevée. Mais pour la majeure partie la théorie de l'évolution est en état de les expliquer sans devoir chercher leur origine dans des degrés de civilisation supérieurs à ceux où on les rencontre. Considerés comme des produits de la religion naturelle, de telles doctrines semblent ne surpasser aucunement ni les forces de l'esprit sauvage pour les inventer, ni les facultés d'une imagination peu cultivée pour les orner de rêveries mythiques. Dans des temps très éloignés, il y avait des peuples, et il en existe encore aujourd'hui, qui gardent une telle idée d'un dieu suprême qu'ils ont pu y arriver sans l'aide de peuples civilisés. Chez ces races la doctrine d'une divinité suprême constitue une conséquence déterminée et logique de l'animisme et en même temps aussi un complément déterminé et logique de la religion polythéiste» (337)[1].

Angleterre

En Angleterre même, non seulement la théorie de Tylor mais aussi l'école «anthropologique» en général eut à mener d'abord un combat opiniâtre. Elle se vit en face d'un défenseur des plus estimés de la vieille école naturaliste et mythologique, d'un savant plein d'ardeur et de tenacité, Max Müller[2]. Lui aussi avait déjà fait à la nouvelle école progressiste une concession, en reconnaissant que l'homme primitif avait cru à la vie des êtres inanimés. Seulement cet animisme n'aurait été que quelque chose de secondaire, issue d'une «corruption du langage». «Dans les anciennes langues, dit-il, chacun de ces mot (ciel, terre, mer, pluie) avait nécessairement une désinence exprimant le genre et ceci provoqua naturellement dans l'esprit l'idée correlative d'un sexe, de manière que ces noms ne reçurent pas seulement un caractère individuel mais furent classifiés aussi dans l'un ou l'autre sexe»[3]. Toute cette théorie échoue devant ce fait que seulement un petit nombre de langues connaissent des désinences pour exprimer le genre[4], tandis que l'animisme se trouve partout et précisement avec plus de netteté chez les peuples qui n'ont pas d'expression pour le genre grammatical. Il est du reste significatif pour la force de la théorie animiste qu'un homme d'une telle autorité, si riche déjà en opinions et en évolutions, consentit encore à faire de telles avances à l'animisme en adoptant aussi, tout en opposition avec sa conviction autrefois si solennellement proclamée, la théorie de l'origine postérieure du monothéisme, faisant suite à un polythéisme primitif.

Le champion qui, à côté de Tylor, contribua avec le plus de succès à la victoire de l'école anthropologique contre M. Müller, Andrew Lang[5], avait

[1] Cette dernière phrase a été soulignée par moi. P. G. Schmidt.

[2] Voyez plus haut, p. 7.

[3] Chips from a German Workshop. London 1894. IV, p. 62.

[4] Dans les langues indo-germaniques et chamito-sémitiques, les langues des Hottentots, des Masai, des Khasi, dans quelques langues Papoues et dans la langue des Chinook (Nord-ouest de l'Amérique).

[5] Custom and Myth, London 1884, dernière édition en 1904. Modern Mythology, Lond. 1897.

été d'abord un disciple fidèle de Tylor. Il en défendit les théories[1] avec esprit et habileté, jusqu'à ce qu'une étude plus approfondie le portât vers une doctrine qui nous occupera en détail aux chapitres suivants.

On constate aussi l'acceptation pure et simple du système de Tylor chez l'ethnologue A. H. Keane[2].

Elle trouva enfin pour ainsi dire tacitement une approbation si universelle qu'A. Lang put, sans crainte d'être démenti, la nommer même pour l'Angleterre «the classical theory» des vingt dernières années. C'est ce qui ressort encore du fait que d'autres savants très estimés, ayant établi d'autres théories, ne réussirent pas à faire école.

C'est le cas pour J. G. Frazer, le célèbre auteur du «Golden Bough» (London 1890). Au commencement de cet ouvrage il consacre quelques pages au problème de l'origine de la religion. D'après son système, qui est en quelque manière un prélude à la théorie magique, dont nous aurons à traiter *in extenso* plus tard, l'homme primitif était sous l'empire de deux opinions fondamentales. D'abord que le monde entier était peuplé d'êtres personnels accessibles à la piété, à l'espérance, à la crainte, tout comme les hommes. A côté de cela — Frazer n'explique pas le rapport qui existe entre ces deux facteurs — il y avait une espèce de science naturelle primitive, la croyance à des lois immuables, sans l'intervention d'êtres personnels (l. c., p. 8—9). Cette dernière conception aurait trouvé son expression dans la magie. Dans cette première période, il n'y avait pas de différence entre hommes et dieux, le monde d'alors était «une grande démocratie». Peu à peu l'homme apprenait à connaitre la grandeur de la nature et sa petitesse en comparaison d'elle. Comme les puissances naturelles avaient été personnifiées dès le commencement, elles devenaient avec l'accroissement de leur puissance de dieux. La magie s'efface, les sacrifices et le culte des dieux entrent en scène, la magie devient un art impie. — Plus bas nous indiquerons brièvement les critiques que l'on peut adresser à cette esquisse fugitive que Frazer n'a pas pris la peine de prouver en détail.

Beaucoup plus de profondeur, une logique serrée jusque dans les moindres détails, une documentation très riche, mais en même temps aussi un curieux mélange d'originalité dans les détails et de parti pris et, par conséquent, aussi d'insuffisance dans l'ensemble: telles sont les qualités de l'ouvrage de F. B. Jevons «Introduction of the history of Religion»[3]. Tel que l'ouvrage est maintenant entre nos mains, personne ne pourra se défendre de l'impression qu'il est le produit de deux courants d'idées que l'auteur n'a pas réussi à mettre en parfaite harmonie. Le premier courant, celui de l'ethnologie, admet l'animisme de Tylor et essaie de le faire remonter d'un degré encore en arrière, à la personnification de toutes les choses, mais il en nie le caractère religieux. Celui-ci n'aurait pris naissance que lorsque l'idée du surnaturel («supernatural»)

[1] Myth, Ritual and Religion, 2 voll. London 1887. Traduit en français par L. Marillier. Mythes, cultes et religions, Paris 1896. La dernière édition de 1901 a été modifiée d'après le nouveau point de vue de l'auteur.

[2] Ethnology. Cambridge 1896. p. 216—217.

[3] London, 1e éd. 1896, 3e éd. 1904.

s'était attachée à certains esprits. Jevons cherche ensuite à faire dériver l'origine de cette idée uniquement de la considération d'événements extraordinaires et inattendus. La conception du surnaturel étant une fois placée en rapport avec les esprits, l'auteur fait aboutir la religion ainsi développée exclusivement au totémisme. Il applique ici à l'évolution religieuse en général les théories que Robertson Smith avait établies pour la religion des peuples sémitiques: l'animal totem est l'incorporation de l'unique dieu de la tribu; en le sacrifiant et en mangeant sa chair, on célèbre un repas «sacramental», par lequel on participe de ses qualités «surnaturelles». De cette manière, on aurait la preuve d'un monothéisme primitif. Le polythéisme se formerait quand plusieurs peuples se joignent, chacun apportant son dieu à lui. Malgré le parti pris avec lequel il exalte l'importance du totémisme au delà de la juste mesure, cette vue d'ensemble a quelque chose d'achevé, et représente une théorie complète. L'auteur y met aussi tellement son cœur que l'exposé de ce système remplit presque tout le livre (p. 1—382).

Les deux derniers chapitres seulement examinent encore une fois la question de savoir si vraiment le totémisme a été la première forme de la religion[1] (p. 382—415). Ce n'est qu'alors que le deuxième courant d'idées se manifeste, celui qu'on devra peut-être nommer la conscience théologique de l'auteur, qui se révèle à la vue de la hardiesse des thèses auparavant exposées et de leur incompatibilité avec les doctrines d'une théologie conservatrice. La conciliation qu'il propose se tient tout à fait dans les voies de la philosophie dite immanente, mais à ce qu'il me semble, elle est en contradiction flagrante avec les principes fondamentaux de sa théorie ethnologique. Dans celle-ci il avait constaté, d'un côté, que l'instinct des personnifications avait été un attribut tout naturel de la première phase d'évolution, mais que le «surnaturel» avait pris son origine dans la réflexion sur l'extraordinaire et l'inattendu[2]. Il ajoute expréssément que l'idée du surnaturel était «à l'origine purement négative» (l. c. p. 23). Je ne crois pas qu'on puisse voir dans ces propositions autre chose que l'affirmation d'un état préreligieux. Dans sa théorie ethnologique, Jevons fait commencer l'évolution religieuse proprement dite par la réunion de l'instinct de la personnification avec l'idée du surnaturel et la projection du produit de ces deux facteurs dans une personnalité bienveillante, un dieu de la tribu, l'esprit totem, toujours incorporé dans un animal. Ici, au contraire, nous apprenons que l'idée spécifiquement religieuse, c'est-à-dire l'idée d'une personnalité divine, fut «comprise directement ou par intuition par la conscience religieuse» (l. c. p. 393). Elle ne dépendait pas de faits extérieurs, mais découlait «uniquement de son propre cœur»; le sentiment de la dépendance de l'homme vis-à-vis d'une volonté supérieure lui était aussi naturel que la sensation de ce que le feu brûle. L'erreur n'aurait commencé que quand l'homme, dans le progrès de l'évolution, cherchait cette puissance, dont il avait le sentiment intérieur, parmi les objets

[1] «. . . totemism, that lowest form of monotheism.» l. c. p. 392.

[2] Jevons cherche bien à distinguer entre création («created») et provocation («called forth») de cette idée; mais ceci semble tout à fait superflu dans sa première théorie, puisque l'essence comme l'existence du «surnaturel» s'explique d'elle même par les suppositions une fois faites. La distinction n'aura été faite qu'en vue des deux derniers chapitres.

extérieurs de la nature qui l'entourait, et c'est pourquoi il tomba dans les idées du totémisme (p. 409).

L'incompatibilité des deux courants d'idées dans la suite du système se voit p. ex. quand Jevons considère le sacrifice d'animaux. Pendant que dans la théorie ethnologique celui-ci s'explique parfaitement et sans difficulté, le principe du totémisme une fois admis, on ne peut guère dans la deuxième théorie regarder l'idée de ce sacrifice comme «innate or even as obvious» (p. 413). Considéré dans son ensemble, cet essai de sauvegarder une espèce de monothéisme supérieur, que Jevons entreprend ici n'est autre chose que l'ancienne doctrine d'une idée innée de Dieu et il partage, surtout avec l'exclusivisme qui le caractérise ici, toutes les graves objections auxquelles il est exposé sur le terrain de la philosophie religieuse. Au point de vue ethnologique enfin — et Jevons doit l'avouer lui même — son existence et sa constitution sont «entirely matter of conjecture» (pp. 393, 413). Mais il l'est à un tel point, il lui manque absolument toute documentation ethnologique, il a au contraire l'air de devoir son existence non à des raisonnements ethnologiques mais à des reflexions théologiques ou du moins philosophico-religieuses à un tel degré qu'il semble être exclu qu'il puisse jamais acquérir quelque importance dans les rangs des ethnologues. —

Spencer à son tour n'a trouvé qu'un seul disciple, mais celui-là d'autant plus fidèle, en la personne de Grant Allen[1], qui, partout où il s'agit de preuves pour les thèses fondamentales, renvoie tout simplement et avec une confiance naïve à Spencer. Le culte des morts est pour lui l'origine de la religion; mais, d'une manière peu claire, il prend pour premier degré de l'évolution le totémisme, auquel auraient succédé le culte des âmes et des ancêtres. Sa manière de voir et d'exposer les choses s'approche assez souvent de la platitude, et ses raisonnements superficiels font penser à plusieurs auteurs français mentionnés plus bas et dont la méthode est généralement peu suivie en Angleterre.

Aller au delà de l'animisme de Tylor, telle est la tendance de R. R. Marett[2] dans une esquisse sur la théorie préanimiste, dont nous parlerons au plus tard.

A cette théorie semble incliner aussi E. Sidney Hartland[3], l'auteur bien connu de la «Legend of Perseus»[4].

Amérique du Nord.

Si on ne peut pas parler d'une simple acceptation de la théorie animiste, on voit du moins son influence évidente et une inclination vers elle chez J. W. Powell, qui a été pendant de longues années l'excellent directeur de la «Smithsonian Institution»[5]. Il distingue dans l'évolution quatre degrés, pour lesquels ils forge des dénominations grecques spéciales, suivant en ceci

[1] The Evolution of the Idea of God. London 1897.

[2] Prænimistic Religion, dans Folk-Lore, XI (1900), p. 162 ff.

[3] Folk-Lore, IX (1898), S. 292.

[4] London 1894. 3 voll.

[5] Mythologic Philosophy. Reprinted from vol. XXVIII of the Proceedings of the American Association for the Advancement of Science. Salem 1880. p. 14—15.

une habitude propre aux savants de l'Amérique du Nord: 1er degré: tout est doué de personnalité, de volonté et d'intention, tout est animé — *hecastotheism* (une phase qui jusqu'ici n'a été découverte nulle part); 2me degré: il n'y a aucune différence entre l'homme et la bête — *zootheism*; 3me degré: les forces et les phénomènes de la nature sont personnifiés et divinisés — *physitheism*; 4me degré: des qualités intellectuelles morales et sociales sont personnifiées et déifiées — *psychotheism*; de là se forme un *pantheism*, quand on accorde une plus grande attention aux puissances naturelles, et un *monotheism*, quand on s'en tient davantage aux qualités morales.

Une simple acceptation de la théorie de Tylor se voit chez Fr. Boas[1].

En opposition directe avec Tylor, qu'il combat nommément, J. H. King[2] a écrit un ouvrage pour proposer une théorie magique très bien coordonnée — le premier essai de ce genre — qui nous occupera plus en détail au chap. VII.

L'ethnologue bien connu D. G. Brinton montre comment on peut admettre presque les mêmes faits et établir presque les mêmes degrés d'évolution que Tylor, et arriver quand même à un système d'une tendance presqu'entièrement opposée[3].

Voici quel jugement il porte, dès le commencement, sur la base de toute la théorie animiste, la supposition d'un principe spirituel. «Ce postulat universel, l'origine psychique de toute pensée religieuse, est l'acceptation ou, si on le préfère, la supposition du principe qu'une volonté consciente est la dernière source de toute force. C'est la croyance que derrière le monde des phénomènes sensibles, distincte de lui[4], lui donnant la forme, l'existence et l'activité, il y a en dernier lieu la force invisible et incommensurable d'un esprit, d'une volonté consciente, d'une intelligence qui est dans un certain sens analogue à la nôtre, et — notez bien ce point essentiel — que l'homme est en relation avec lui»[5].

«La science et le christianisme, continue-t-il, enseignent la même chose, mais avec cette différence: le progrès dans les observations nous a enseigné l'existence de certaines séries successives uniformes que nous appelons «lois physiques», qui sont fondées sur l'esprit, mais qui ne font que représenter ses progrès dans leur réalisation. Le sauvage ne les connaît pas. Il s'imagine que chaque mouvement dans la nature est la manifestation immédiate d'une volonté, de sa propre volonté dans ses propres mouvements, d'une autre volonté visible ou invisible dans d'autres mouvements. Les mouvements visibles étaient ceux d'un être semblable à l'homme, les invisibles lui étaient comme tels inconnus, et ceux-là étaient ses dieux»[6].

Avec cette dernière conclusion Brinton commence déjà à tomber dans l'erreur. De plus il s'expose pour le moins à un malentendu quand il dit que

[1] The Mind of primitive Man, Smithsonian Report 1901. p. 457.

[2] The supernaturnal, its origine, nature and evolution. London-Edinburg-New-York 1892.

[3] Religions of primitive Man. New-York-London 1897.

[4] Voyez la distinction que Brinton établit entre la nature de l'esprit et celle de la matière dans son ouvrage «An Ethnologist's view of history» (Philadelphia Pa. p. 16) cité dans Anthropos. vol. I (1906), p. 970 Note.

[5] Religions of primitive Man. p. 47. — [6] l. c. p. 48.

la volonté intelligente et consciente qui est derrière les phénomènes sensibles «n'est pas connue tant par des syllogismes bien clairs que par des pressentiments plus on moins inconscients», ou, comme il le dit encore plus nettement: «Ce n'est pas d'un acte de l'intelligence consciente ni d'une conclusion résultant d'un procédé logique que cette foi est née, mais des profondeurs inconnues et insondables des pensées qui sont au dessous du seuil de la conscience»[1]. Il se peut que cette connaissance ne fût pas le fruit d'une conclusion dans le sens technique que ce mot a dans la logique, mais nous n'avons pas de motif pour recourir à l'inconscient, et nous avons au contraire des raisons évidentes qui nous l'interdisent.

Une autre faute de Brinton consiste en ce que lui aussi insiste trop exclusivement sur les événements extraordinaires, qui auraient conduit l'homme primitif à la recherche de la causalité. Cinq stimulants y auraient contribué:

1° les songes et d'autres états analogues;

2° la conception de la vie et de la mort, d'où l'idée de l'âme tire son origine;

3° la sensation de la lumière, des ténèbres;

4° l'observation des manifestations de forces extraordinaires;

5° l'impression de l'illimitation («vastness»)[2].

Sans nier la coopération de ces facteurs, nous devons revendiquer au cours ordinaire des choses une influence plus puissante sur l'induction du penchant humain à rechercher les causes. C'est de là que procède l'évolution de la religion, comme nous allons le montrer plus loin.

La Belgique et la Hollande.

On ne sait pas bien s'il faut ranger le Belge comte Goblet d'Alviella[3] parmi les partisans de Spencer ou de Tylor. Le culte de la nature et des morts est pour lui la première étape dans l'évolution religieuse.

Le savant hollandais G. A. Wilkens[4], au contraire, déclare ouvertement son adhésion à Tylor et à Schultze (v. p. 25).

Tiele[5], le spécialiste bien connu dans l'histoire comparée des religions, voudrait appeler «animistes» les religions naturelles, et il ne peut pas parler d'animisme «sans un souvenir plein de reconnaissance pour l'homme qui, le premier, nous l'a montré dans une lumière plus claire, le professeur actuel d'Oxford, le Dr. E. B. Tylor»; mais avec cela il ne veut pas «le moins du monde affirmer que la religion tire son origine de l'animisme, mais seulement que ses premières manifestations étaient dominées par l'animisme, parce

[1] l. c. p. 84. — [2] l. c. p. 64.

[3] L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire. Paris 1892. Voyez aussi son article: «De l'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux» dans la «Revue de l'histoire des religions» XLIV (1901), p. 1 ss.

[4] Het Animisme bij de Volken van den Indischen Archipel. Leiden 1885. p. 4.

[5] Einleitung in die Religionswissenschaft, trad. en allemand par G. Gehrich. Gotha 1899. p. 61.

que celui-ci est la forme nécessaire de penser de l'homme non civilisé»[1]. La première forme de la religion a été, selon lui, une espèce de «polyzoïsme» duquel nous ne savons plus que peu de chose; ce qui lui succède «serait le mieux qualifié de *polydémonisme magique* confus, dominé par l'animisme» et il lui semble «invraisemblable au dernier degré que toutes les religions, même les plus élevées, n'aient pas passé par ces étapes initiales»[2]. Comme on voit, ce ne sont donc pas des différences essentielles qui séparent Tiele de Tylor.

Il en est autrement de son compatriote, P. D. Chantepie de la Saussaye, l'éditeur du manuel allemand bien connu: «Lehrbuch der Religionsgeschichte»[3]. Il concède que l'animisme est étroitement lié avec plusieurs phénomènes et croyances religieuses, que, «tout en prédominant chez les races inférieures», il joue un rôle dans toutes les religions. Mais il désapprouve que la théorie de Tylor soit devenue «chez beaucoup de savants une espèce d'axiome» de manière que «partout ils flairent l'animisme». Il objecte contre ces théories «qu'aucune religion n'est constituée par un animisme sans mélange et qu'on ne voit pas comment p. ex. le culte de la nature doive être ramené uniquement à l'animisme»[4]. Chantepie de la Saussaye est donc un des rares esprits qui ne se sont pas inclinés devant la toute-puissance de cette théorie, mais seulement parce qu'il est resté fidèle à l'ancienne école naturaliste, au moins pour une partie de son explication. Dans son manuel il évite une réponse nette à la question sur la nature des premières formes de la religion, parce qu'il présente les religions, l'une après l'autre, simplement d'après leurs connexions historiques et ethnographiques. Mais il parait pourtant assez manifestement combien il est encore profondément sous l'influence des opinions de la vieille école. Il se justifie expressément de s'occuper des religions «de ces sauvages et des barbares, des peuples sans civilisation qui [*horrible dictu!*] n'ont pas de littérature et sont connus uniquement[!] par les rapports des voyageurs et des missionnaires»[5]. Il les expédie ensuite tous en 30 pages entières et après, il est vraiment content d'être arrivé «sur un terrain réellement historique», aux peuples qui ont une littérature, auxquels il consacre 350+512 pages. On comprend alors qu'il ne sait pas apprécier l'animisme à sa juste valeur.

La France.

En France c'était surtout H. Gaidoz qui, à côté d'E. Rolland, avait aidé dans la revue «Mélusine» (fondée en 1877) à remplacer la vieille école naturaliste et mythologique par une nouvelle école ethnologique et folkloriste et Marillier en appliqua la méthode aussi à l'étude comparée des religions[6]. Mais bien que la France possédât la plus ancienne revue pour la science

[1] l. c. p. 64. — [2] l. c. p. 72—73.

[3] Freiburg et Leipzig 1897. L'ouvrage a été traduit en français: Manuel de l'histoire des religions, trad. par H. Habert et Js. Lévy. Paris 1904. — [4] l. c. p. 13. — [5] l. c. p. 17.

[6] Cfr. son article: Le Folk-Lore et la science des religions, dans la Rev. de l'Hist. des Relig. XLIII (1901), p. 166 ss. et l'article «Religion» dans La grande Encyclopédie. S. 38

comparée des religions, la «Revue de l'Histoire des Religions», on n'y prit généralement guère une part active aux problèmes que nous discutons ici.

D. G. Brinton[1] croit que la profession ouverte d'athéisme et de matérialisme faite par l'école française avait laissé croire à ses adhérents qu'il était superflu de s'occuper de ces problèmes. Un autre auteur, Français lui même, S. Reinach, fait lui aussi remarquer la négligence dédaigneuse avec laquelle on traitait en France les questions de l'origine et de l'évolution des religions[2]. Les articles de Lefèvre et de Nicole dans les anciennes publications de l'Ecole d'Anthropologie ne méritent pas davantage une considération spéciale. La frivolité y rivalise avec un rationalisme superficiel et suranné et les platitudes du style y abondent parfois à un tel degré qu'on se demande si c'est un Français qui a écrit ces choses là. Le contraste entre cette manière de traiter la religion et la tenue respectueuse et digne qu'observent en Angleterre même les adversaires de la religion, est évident.

Il faut cependant ajouter que cette incapacité à s'occuper d'une manière scientifique des questions de religion ne découlait pas seulement de l'incrédulité mais aussi d'une certaine position «scientifique» déterminée d'avance. Nous avons montré ailleurs[3] comment, après le milieu du XIXe siècle, sous la conduite de Broca et de Topinard, l'anthropologie physique l'emporta sur l'ethnologie, et comment cette nouvelle école manquait d'intelligence pour l'indépendance et les propriétés de l'âme et pour la psychologie en général[4]. Ce défaut devait se faire sentir très désavantageusement surtout dans les questions religieuses, si intimement liées à la psychologie[5].

L'homme qui se consacra le plus ardemment à ces études fut A. Réville, d'abord professeur de théologie (protestante) à Paris, puis pendant de longues années directeur de la «Revue de l'Histoire des Religions». Il marque la transition de l'école naturaliste et mythologique à l'école ethnologique, en plaçant, d'une manière pas trop claire, au début le «naturisme ou la religion qui a pour objet les phénomènes de la nature»[6], qui aurait été cependant «de très bonne heure» remplacé par l'animisme[7].

Ch. Letourneau accepte déjà avec confiance et sans critique la théorie de Tylor, en écrivant: «Nous n'avons qu'à suivre Tylor, qui a traité cette question avec une supériorité remarquable»[8].

J. Deniker[9] veut bien faire naître la religion de la peur d'événements insolites, surtout de la maladie et de la mort, mais il avoue ensuite que la

[1] Religions of primitive man. p. 45.

[2] L'Anthropologie, XVI (1905), p. 660.

[3] Anthropos, I (1906), pp. 149, 339 ss. [4] l. c. pp. 349, note 3 et 353, sourtout note 4.

[5] C'est un Français même qui juge de cette manière. Au sujet d'un article de Maurice Vernes qui traitait la religion dans le sens indiqué ci-dessus, A. Réville écrit: «Si par habitudes de travail exact de l'école d'anthropologie on veut entendre ceci, nous souhaitons instamment ne pas la voir se fixer dans l'histoire des religions. Quand il s'agit de déterminer et d'apprécier les phénomènes du monde moral et intellectuel, nous exigeons un peu plus de psychologie et d'esprit philosophique.» Revue de l'Histoire des Religions, XLVII (1903), p. 131.

[6] Les religions des peuples non civilisés. Paris 1883. I, p. 222. — [7] l. c. p. 230.

[8] L'évolution religieuse. Paris 1898. p. 11.

[9] Dans son ouvrage anglais: The races of Man. London 1900. p. 215.

croyance aux esprits a une importance prépondérante, et «with the eminent ethnologist Tylor» il l'appelle animisme. Pour le reste il suit de même assez fidèlement les traces de Tylor.

A l'école anthropologique et à l'animisme se rattache finalement aussi l'archéologue et historien distingué S. Reinach[1].

Nous rencontrons un adversaire décidé de l'animisme dans M. Guyau[2], sur lequel nous reviendrons plus au long au chap. VII.

Une espèce de préanimisme inauguré par H. Hubert et M. Mauss[3] n'est pas tant une négation de l'animisme qu'un aller au delà de lui. D'après eux, il y a derrière les esprits l'idée obscure d'une puissance vague, impersonelle (*mana, orenda, wakan, krâmat*); cette idée est l'idée mère tant de la religion que de la magie; toutes les deux ont une source commune. Ce système est aussi accepté par A. van Gennep[4]; nous en parlerons également *in extenso* au chap. VII.

L'Allemagne.

En Allemagne, Bastian avait déjà avant Tylor énoncé des théories semblables à celles de l'ethnologue anglais[5].

Gerland aussi n'en est pas très eloigné en établissant comme étape initiale de l'évolution religieuse «une peur générale des revenants, ensuite la peur d'êtres d'une puissance et d'une grandeur surhumaines qui possèdent l'empire sur les éléments et sur le monde»[6].

Du reste la théorie de Tylor jouit, dès son apparition, d'une approbation presque universelle chez les ethnologues allemands. Brinton[7] le reconnait aussi; il aurait pu cependant faire remarquer que «this popular view», comme il appelle l'animisme, n'est pas d'origine allemande.

J. Lippert[8] étendit la théorie animiste expressément à l'évolution de la religion hébraïque et prépara ainsi les voies à l'école exégétique de Wellhausen et de Stade.

F. Schultze, qui en 1871, dans son ouvrage «Der Fetischismus», avait ainsi que Comte placé le fétichisme comme point de départ de l'évolution religieuse, intercala ensuite l'animisme entre le fétichisme et le polythéisme[9]. Mais il reste très obscur comment il faut concevoir l'ordre chronologique entre le fétichisme et l'animisme: s'ils se succedèrent ou s'ils existèrent simultanément. A la page 214 l'auteur dit: «Tous les deux doivent être comparés

[1] Cultes, mythes et religions. Paris 1905—1906.

[2] L'irréligion de l'avenir. Paris 1906. 12e édition.

[3] Esquisse d'une théorie générale de la magie dans «l'Année Sociologique». Paris 1904. VIIe année 1902—1903. p. 1—146.

[4] Revue des Traditions Populaires, XIX (1904), p. 553.

[5] Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Berlin 1865. p. 20. Cfr. aussi du même auteur. Der Volkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen. Berlin 1881. p. 51.

[6] Anthropologische Beiträge. Halle 1875. p. 274; de même aussi: Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker. Leipzig. 2e éd. 1877. pp. 324, 360, 454.

[7] Religions of primitive man. p. 45.

[8] Der Seelenkult in seiner Beziehung zur althebräischen Religion. Berlin 1881.

[9] Dans son ouvrage: Psychologie der Naturvölker. 1900.

à deux fleuves qui ont chacun une source particulière, mais qui sont reliés entre eux par des canaux transversaux et qui finissent par se réunir pour former un grand fleuve», le polythéisme. Lui aussi ne connaît pas de tribus sauvages qui professent le monothéisme.

Toute l'école de Leipzig suit en substance Tylor, seulement elle insiste un peu plus sur l'importance de l'instinct de causalité pour expliquer l'évolution religieuse.

Tel est, p. ex., O. Peschel[1], qui défend aussi la thèse que la religion primitive n'avait pas de caractère éthique[2], comme aussi que «jamais chez une des tribus qu'on nomme sauvages on n'a rencontré le monothéisme»[3].

Fr. Ratzel partage le même point de vue[4]. Il dit: «Il est essentiel de faire remarquer que les doctrines morales ne sont pas pour le commencement un ingrédient nécessaire de la religion, mais une addition qui s'effectue seulement aux degrés plus élevés»[5]. Et ensuite: «La question de cet Etre unique, maître du ciel, créateur de tout, de Dieu, n'est pas la première dans la masse des croyances religieuses; on ne l'entrevoit que par hasard, pour ainsi dire à travers les éclaircies de la forêt des dieux»[6].

Les opinions de H. Schurtz sont analogues[7].

Des ethnologues de Berlin, P. Ehrenreich se range expressément de l'avis de Tylor «à l'exposition excellente duquel on ne peut guère ajouter quelque chose d'essentiel». Seulement il n'admet pas que les premiers degrés du système de Tylor constituent une religion, qui, selon lui, ne commence qu'avec la croyance aux dieux[8].

Nous rencontrons auprès des ethnologues un commencement de divergences chez Frobenius, qui pose pour première étape un «animalisme», auquel aurait succédé le mânisme[9]. L'animalisme serait une période où l'homme n'aurait pas encore saisi la différence qui le sépare de la bête. L'exposé qu'il en donne est obscure, car ailleurs[10] il ajoute: «De plus, les hommes attribuent leurs facultés à tous les autres êtres; ils sont toujours prêts à attribuer à tous les astres et à tous les objets une vie et toutes les facultés»[11]. On ne comprend pas bien pourquoi alors il n'a pas conservé le terme animisme, créé par Tylor. Dans un livre postérieur, une curieuse conversion se manifeste chez Frobenius[12]. Lui, l'ethnologue, renouvelle, jusqu'à un certain degré, une théorie jadis inventée par les philologues, mais combattue si bien par les ethnologues qu'elle fut abandonnée même de la plu-

[1] Völkerkunde. 7e éd. 1897. p. 252—256. — [2] l. c. p. 294. — [3] l. c. p. 300.

[4] Völkerkunde. 2e éd. Leipzig-Wien 1894. vol. I., pp. 38—39, 41. — [5] l. c. pp. 45, cf. 49. — [6] l. c. p. 47.

[7] Katechismus der Völkerkunde. Leipzig 1893. p. 88; Völkerkunde. Leipzig-Wien 1903. p. 113.

[8] Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker. Berlin 1905. p. 10, 18 ss. Voyez-cependant ce que nous dirons plus bas sur un changement de position chez cet auteur.

[9] Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar 1898. p. 394.

[10] Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin 1898. p. 306.

[11] Souligné par moi-même. G. Sch.

[12] Im Zeitalter des Sonnengottes. Berlin 1904.

part des philologues: la théorie du culte du soleil comme forme première et principale de la religion et de la mythologie primitive[1].

Abstraction faite de cette rechute dans une théorie ancienne il n'y a parmi les ethnologues allemands que Preuss et, tout dernièrement, Vierkandt qui, tout en reconnaissant explicitement l'empire universel de l'animisme, défendent un système plus neuf, la théorie magique dont nous avons encore à parler assez longuement.

Progrès de la théorie animistique auprès des philologues et d'autres.

Pendant que l'animisme conquérait ainsi presque complètement le monde ethnologique en Allemagne, il ne resta pas sans influence sur l'ancienne école philologique, qui avait jusqu'ici professé la théorie naturaliste et mythologique. On verra au chap. III comment les sémitistes, sous la conduite de Stade, Schwally et Wellhausen, se tournèrent presqu'en corps vers lui. Mais encore dans l'école autrement puissante de la mythologie classique et indo-germanique s'éleva bientôt un courant toujours plus fort qui, aujourd'hui, a déjà gagné le terrain tout entier[2]. La science morte des livres avait, par la comparaison des mythologies écrites, produit assez peu de résultats d'une importance plus universelle et ses spéculations étymologiques se détruisaient en grande partie mutuellement[3]. Elle se transforma donc peu à peu, sous la poussée de ce courant, en une étude de la mythologie vivante du peuple. La croyance aux âmes, aux démons et à la magie qui se révélait ici à chaque pas fit connaître jusqu'à l'évidence la connexion psychologique entre la situation de ces peuples avec les conditions des peuples non civilisés et la plus grande originalité de ces derniers. On avait ainsi prouvé, même pour les philologues, la nécessité de recourir aux recherches ethnologiques sur les peuples incultes pour l'intelligence parfaite des mythologies écrites.

Le changement des idées qui s'effectua en un temps relativement court se montre surtout d'une manière caractéristique dans l'évolution de la revue qui dirige, jusqu'à un certain degré, le mouvement sur ce terrain, l'«Archiv für Religionswissenschaft». Dans l'article d'introduction du premier numéro de la première année (1898) Hardy revendique encore quelque préférence pour la méthode historique comparative avec la méthode anthropologique-compara-

[1] Ch. Renel observe avec raison à ce sujet: «Son livre, tel qu'il nous le présente, aurait pu être écrit avant la campagne scientifique menée avec quelque succès depuis une quinzaine d'années contre le solarisme.» Revue de l'Histoire des Religions, L (1904), p. 78, note, et plus loin avec une ironie spirituelle: «Enfin les disciples de Max Müller . . . se réjouiront de voir ainsi rajeunie, sinon fortifiée, l'hypothèse du solarisme» (l. c. p. 79—80). Une extension plus grande de ce nouveau solarisme semble cependant déjà exclue par le fait que plus récemment encore un lunarisme, favorisé surtout par E. Siecke, lui dispute le terrain.

[2] Voyez une exposition succincte de cette évolution chez Wundt: Mythus und Religion. I[re] partie, p. 544 ss. et l'exposé plus détaillé chez A. Lang, Modern Mythology. London 1897. Cfr. aussi H. Usener, Götternamen. Bonn 1896. p. 324.

[3] Voyez surtout la juxtaposition chez Mannhardt, Mythologische Forschungen (1884), p. 275. Il y a 5 interprétations de Déméter totalement différentes, 4 de Poseidon, 3 de Despoina et d'Arion; de même chez Lang, Modern Mythology, p. 35: 7 interprétations et 3 étymologies de Kronos.

tive, «pour cette raison les religions des peuples civilisés sont la charpente de la science des religions» (l. c., p. 41). Quand en 1904 Dieterici prit en main la direction de la revue il fit ressortir au contraire que les besoins du moment exigeaient moins «l'étude des évolutions historiques particulières qui procèdent de personnages déterminés, que des recherches sur le fondement ethnologique primitif, éternel et immuable de toute histoire des religions»; les besoins du moment exigent que les philologues et les ethnologues puissent apprendre les uns des autres, et ils doivent le faire «quelque incommode et peu sympathique que ce fût au régime traditionnel de chaque science»[1]. Chacun sait que ces dernières paroles sont sortout à l'adresse des philologues

Ce furent surtout W. Schwartz, W. Mannhardt, E. H. Meyer, G. Meyer, E. Rohde, H. Usener qui prirent une part plus ou moins active à ce revirement et qui développèrent davantage les théories, auxquelles vinrent se joindre alors aussi H. Oldenburg et L. v. Schröder. Bien que ce mouvement visât d'abord seulement à promouvoir un côté formel de la science comparée des religions: une plus grande utilisation de l'ethnologie; il se produisit cependant, déjà par le fait que presque toute l'ethnologie était alors sous l'empire de l'animisme, chez presque tous ces savants (à l'exception de L. v. Schröder[2]) une inclination plus ou moins forte vers l'animisme.

H. Usener forme ici, pour ainsi dire, une transition, en admettant bien l'animation de tous les objets comme point de départ de la religion, mais empruntant aussi à l'école philosophique la métaphore: «Les deux principales phases de toute représentation mythique, dit-il, sont l'animation (personnification) et la production d'une image (métaphore). Il faut que des profondeurs de la conscience il s'élève, pour ainsi dire, une image qui s'unit à la représentation animée pour former une représentation figurée. Ainsi naît l'image mythique, un symbole, une représentation concrète et figurative de dieu. De ces deux procédés qui sont presque toujours unis, toutes les notions religieuses tirent leur origine»[3].

H. Siebeck cherche à établir un autre moyen terme. Une compénétration mutuelle du culte de la nature et de l'animisme aurait formé le début; d'après le tempérament national tantôt l'un, tantôt l'autre de ces éléments aurait prévalu[4]. Mais tout au commencement il y aurait eu une période dans laquelle «il n'y a pas de différence bien nette entre ce qui est personnel et ce qui est naturel, entre vivant et non vivant, entre le psychique et le corporel». Il n'admet pas de monothéisme primitif (p. 54—55), mais il veut «que la conscience primitive de la solidarité humaine la possède [la notion du monothéisme], quoique ce ne soit pas d'une manière bien déterminée, mais en germe». En tout cas cela n'est pas excessivement clair.

[1] Voir «Archiv f. Religionsw.», vol. VII (1904), p. 2—3.

[2] Voyez ce que nous dirons plus bas chap. IV sur sa position définitive.

[3] Dans son article «Mythologie» dans: Archiv für Religionswissenschaft, VII (1904), p. 6 ss. La manière dont il explique en détail, dans son savant ouvrage «Götternamen» (Bonn 1896), la genèse de l'idée de Dieu et du monothéisme sera le sujet d'un examen détaillé à un des chapitres suivants.

[4] Lehrbuch der Religionsphilosophie. Fribourg-Leipzig 1893. p. 52 ss. surtout 62—63.

Une négation expresse de l'animisme se trouve parmi les savants allemands chez O. Gruppe dans son grand ouvrage critique «Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen» (Leipzig 1887). Cependant sa position est tout à fait isolée. Il nie la disposition positive de l'homme à la religion; il n'y a, selon lui, qu'une possibilité purement passive (l. c. p. 256). La propagation générale de la religion s'explique par des influences extérieures, par les migrations des mythes et des rites (p. 262 ss.). Bien qu'il regorge, pour ainsi dire, de connaissances bibliographiques, il semble si peu versé dans les questions dont il s'agit ici qu'il ne s'en prend pas à Tylor comme représentant de l'animisme, mais à Lippert. Il prouve aussi son ignorance pour tout ce qui ne touche pas les peuples indogermaniques et orientaux, en admettant, pour justifier ses hypothèses de migrations, qu'une influence a été exercée sur l'Amérique par l'Asie en des temps historiques[1].

Dans un point, Kurt Breysig[2], auteur d'une histoire universelle[3], s'accorde aussi avec Gruppe: l'essence des idées religieuses et mythologiques s'est formée, selon lui, dans un centre préhistorique qui est à la fois la patrie primitive de la jeune humanité; de ce centre les peuples ont emporté, en se dispersant, les éléments mythiques dans le monde entier. Si déjà par là il se met en opposition avec l'animisme de Tylor, il va plus loin encore en rejetant énergiquement l'hypothèse que le dieu unique du monothéisme se soit développé de la multiplicité des esprits. La nature de ces esprits, dit-il, est beaucoup trop vague et nuageuse, pour que la vigoureuse personnalité du dieu unique puisse en tirer son origine. De plus le polythéisme n'était pas dans l'esprit des temps primitifs; chaque tribu n'a formé qu'un seul dieu et ce n'est que par l'union de plusieurs tribus en des agglomérations politiques plus grandes que le mouvement vers le polythéisme commença à se dessiner. Mais la satisfaction avec laquelle on voudrait accepter ces propositions disparaît bientôt, quand on entend comment Breysig aborde lui-même la solution positive. D'après lui, l'idée préliminaire au concept de Dieu est celle d'un «bienfaiteur» («Heilbringer»), d'un être qui procure aux hommes les différents bienfaits de la civilisation et les a secours aussi dans d'autres occasions. Dans les mythes de beaucoup de peuples il paraît tantôt comme un être humain, tantôt comme

[1] Voyez une critique excellente de la théorie de Gruppe, au point de vue psychologique chez Wundt (Völkerpsychologie, II. 1. p. 570). On ne peut cependant pas se ranger à l'avis de Wundt quand il dit: «Il faut avouer que les témoignages historiques, pris isolément, ne font nullement paraître impossible que tous (souligné par moi, G. Sch.) les mythes et religions aient eu, en des temps préhistoriques, un seul pays d'origine.» Naturellement des témoignages historiques ne peuvent rien dire sur des migrations préhistoriques, mais les documents préhistoriques et ethnologiques que nous avons ne nous donnent aucun droit à accepter l'opinion de Gruppe. Et cela suffit; car une théorie n'a un fondement que quand il y a des raisons positives pour elle et non quand on n'en peut pas alléguer contre elle. Des migrations générales de mythes ne sauraient être admises qu'en tant qu'elles dateraient d'une époque assez reculée pour être contemporaines des migrations des tribus elles-mêmes.

[2] Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, Berlin 1905.

[3] Die Geschichte der Menschheit; vol. I[er]: Die Völker ewiger Urzeit, Berlin 1907, p. 209—263, 350—371, 435—463, 509—514.

un mélange d'homme et d'animal. Il aurait été, à la suite d'une évolution lente, élevé au rang d'une divinité. Breysig croit que cet être a été à l'origine conçu comme un vrai animal et penche finalement vers l'opinion qu'avant de se le figurer comme animal on y avait vu une plante et encore plus loin une pierre. Cette hypothèse qui jure avec toute psychologie et surtout avec celle des peuples primitifs est néanmoins compréhensible — et aussi psychologiquement — quand on se représente encore une fois expressément la série: pierre, plante animal, homme, dieu; série si attrayante qu'un théoricien, avide d'hypothèses, ne peut lui résister. Mais qu'on établisse encore quelques autres de ces «séries d'évolution» et il faudra bientôt se gêner d'employer le terme d'évolution dans un ouvrage scientifique. C'est dommage que «l'histoire de l'humanité» de Breysig, qui, dans son plan et dans plusieurs parties de son exécution est bien méritoire, soit irrémédiablement viciées dans les parties qui parlent de l'évolution sociale, et cela parce que l'auteur s'est laissé emporter par une tendance indomptable à des «conjectures» et par une partialité qui ne tient compte de rien qui ne cadre à sa théorie préconçue. A un des chapitres suivants nous nous occuperons plus en détail de la théorie de Breysig, qui a encore toujours le mérite d'avoir de nouveau attiré l'attention sur la remarquable figure du «bienfaiteur». En attendant nous renvoyons à la critique détaillée que P. Ehrenreich[1] consacra au premier ouvrage de Breysig; elle prouve que l'idée du bienfaiteur n'est pas antérieure au dieu unique, mais lui succède et la présuppose. Dans les points principaux, nous sommes absolument d'accord avec les excellentes déductions d'Ehrenreich et nous ne pouvons qualifier la réplique de Breysig dans sa «Geschichte der Menschheit»[2] que de pleinement insuffisante.

La position de W. Wundt n'est pas encore bien définie de toutes parts. Il consacre un volume entier de sa «Völkerpsychologie»[3] (psychologie des peuples) aux représentations des âmes, mais il fait remarquer que celles-ci ne doivent pas en soi posséder nécessairement un caractère religieux[4]: «la question si et dans quelle mesure elles ont des relations avec l'évolution religieuse» sera discutée dans le volume suivant qui n'a pas encore paru. Cependant lui aussi place au début l'animisme mais sous une forme encore plus primitive que celui de Tylor: la nouvelle théorie de l'«âme corporelle» (Körperseele)[5]. Il avoue cependant que «dans certaines idées fondamentales du mythe et de la nature», nous devons «apprendre à connaitre une seconde forme qui, malgré l'étroite alliance qu'elle contracte, dès les premiers temps, avec le mythe de l'âme, tire néanmoins son origine d'une source indépendante»[6]. Dès à présent il nie très énergiquement l'existence d'un monothéisme primitif. «En vérité, écrit-il, il y a aussi peu un monothéisme primitif qu'il y a un Etat primitif ou, pour parler plus généralement, une civilisation primitive qu'on n'aurait pas eu besoin d'acquérir. Le monothéisme primitif n'existe pas parce qu'il n'existe pas de religion primitive du

[1] Götter und „Heilbringer", dans la Zeitschrift für Ethnologie, 1906, 536—610.

[2] Vol. Ier pp. 325—358, 361—363.

[3] La deuxième partie du IIer vol.: Mythe et religion. Leipzig 1906. — [4] l. c. p. 137.

[5] Une âme d'une conception plus matérialistique, résidant dans le sang, dans la respiration etc.

[6] l. c. p. 155.

tout . . . Il est aussi impossible qu'un mythe naturaliste, comme celui des Grecs et des Hindous, soit né sans un animisme précédent, que jamais des religions éthiques comme le judaïsme, le christianisme, le bouddhisme, se soient développés sans que l'animisme et le mythe naturaliste les aient précédés»[1].

On a presque l'impression que par cette affirmation catégorique toute contradiction devait être étouffée d'avance. Car ce n'est pas une bien solide preuve que l'auteur ajoute: «La vie intellectuelle n'offre ici, comme partout ailleurs, rien d'achevé, mais une évolution perpétuelle et le grand principe de sa formation consiste en ce que les formes supérieures pour pouvoir naître, doivent être préparées par les formes inférieures. La religion est aussi du nombre des choses qui sont créées de cette manière après avoir été préparées par d'autres formes intellectuelles. Elle n'est ni innée, ni produite avec les formes primitives de l'évolution mythologique.» Nous aussi nous sommes de l'avis que la religion n'est pas innée et qu'elle n'est pas davantage produite «avec les formes primitives de l'évolution mythologique». Mais même en acceptant ce que Wundt proclame comme «le grand principe» de l'évolution de la vie intellectuelle, nous ne sommes pas forcés de croire qu'un monothéisme primitif appartienne aux «formes supérieures» de cette mesure et dans ce sens que nécessairement une longue série de formes inférieures doive l'avoir précédé. Nous sommes plutôt de l'opinion que, bien qu'il s'agisse d'un monothéisme réel, il pouvait être d'une structure si simple qu'il serait né, sans difficulté, au commencement d'une évolution vraiement humaine, c'est-à-dire intellectuelle. Nous espérons prouver cette affirmation dans le présent travail.

Le panbabylonisme.

Un témoignage éclatant, bienque donné à contre-cœur, en faveur de l'empire jusqu'ici universel de l'animisme se trouve enfin chez une école toute nouvelle qui, jusqu'à un certain degré au moins, veut se tourner directement contre lui. En mars 1906 s'est fondée à Berlin une «Société pour l'étude comparée des mythes» dont le but est de publier une «Bibliothèque mythologique»; le Ier volume (E. Siecke, Drachenkämpfe, Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde, Leipzig 1907) vient de paraître. Dans le prospectus qui accompagne cette publication on lit: «Au sein de la science mythologique un courant essentiellement négatif a prévalu dans les derniers temps. Après plusieurs tentatives infructueuses, on a presque de tous côtés perdu le courage de tirer encore de la comparaison des mythes des conclusions se rapportant à leur genèse et à leur signification[2] . . . . La mythologie n'est pas seulement science des religions et étude des rites et des cultes. Elle ne s'épuise pas non plus en des comparaisons dans le pur domaine de l'histoire littéraire; de même l'animisme, le fétichisme, le totémisme, le culte des ancêtres ou le polydémonisme ne sauraient suffire à l'explication par-

[1] l. c. p. 233.

[2] Ces tournures quelque peu obscures font allusion à la décadence de l'ancienne école mythologique.

faite des mythes». Siecke lui même apprécie d'une manière semblable le mouvement rétrograde de la mythologie comparée.

Deux courants d'importance et de force inégales me semblent s'unir dans cette nouvelle école. L'un est celui de l'ancienne école mythologique, qui s'occupait surtout de mythologie indogermanique. Elle a été refoulée en arrière, peut-être plus qu'elle ne le méritait, par l'école «anthropologique» de date plus récente et ne veut pas se contenter de la position subordonnée où elle se trouve actuellement. Son représentant est en particulier E. Siecke, et on comprend qu'il mette en garde contre une appréciation trop dédaigneuse de Max Müller[1].

Le deuxième courant qui déploiera certainement une activité plus grande, parce qu'en dehors d'un intérêt théorique et scientifique il poursuit un but pratique, est caractérisé par Siecke lui-même, lorsqu'il parle de gens qui «p. ex. quand il s'agit d'un mythe comme le mythe biblique de la création, veulent savoir avant tout ce qu'il peut signifier. En considération de quelques doctrines orthodoxes cette connaissance leur semble plus importante pour leur esprit et leur vie que beaucoup d'autres choses» (l. c.). Les noms de A. Jeremias et de H. Winckler, qui se trouvent également sur le prospectus, mettent hors de doute que l'école naturaliste mythologique, refoulée sur le terrain indogermanique, cherche à se réorganiser sur le terrain sémitique.

Il s'agit, en effet, il faut en convenir, d'une réorganisation complète et non d'une simple reprise de l'ancienne école mythologique naturaliste. On peut résumer brièvement le nouveau système comme il suit:

Toute mythologie s'occupe pour ainsi dire exclusivement des événements du ciel, «Astralmythologie» (mythologie astrale), en particulier du cours du soleil, de la lune, parfois aussi de l'étoile du matin (Vénus) et de leur relation avec les douze signes du zodiaque et les constellations qui en font partie. Les événements et les relations du firmament sont la mesure et la règle pour les événements et les conditions de la terre, l'astrologie et l'astronomie font tout un. Le tout forme un système de philosophie religieuse qui est à la fois la religion, parce que les astres et leurs mouvements sont en même temps les principales révélations de la puissance de la divinité. Que celle-ci fut quelque chose de distinct des astres, les initiés, les prêtres le savaient[2]; au peuple on présentait la doctrine astrale sous la forme d'un mythe, et les événements qui dans cette croyance prêtaient à la célébration de fêtes furent représentés dans des jeux dramatiques. Dans cette doctrine et ces mythes, les nombres des temps de rotation de ces astres et leurs relations mutuelles jouèrent un grand rôle, ce furent des «nombres sacrés». Comme ils déterminaient au ciel la rotation des astres, de même ils fixaient sur la terre l'époque des fêtes et servaient de base à toute la chronologie.

La patrie de tout ce système est Babylone où nous le trouverions pleinement développé déjà 3000 ans avant J.-Ch. De là il se serait d'abord répandu

[1] C'est ce qu'il fait dans un article «Le testament mythologique de M. Müller» dans: Archiv f. Religionswissenschaft, V (1902), p. 105 ss.

[2] Tel est du moins l'avis de Winckler.

dans l'Orient ancien tout entier; l'Egypte et Israel en particulier et plus tard la Grèce et Rome et, par elles, le moyen âge chretien se trouverent sous son influence. Mais en général les mythologies de tous les peuples de la terre, même des peuples incultes les plus éloignés, subirent cette influence[1]. La théorie de Bastian au sujet des «Elementargedanken» (pensées élémentaires) que toutes ces choses se seraient développées d'elles-mêmes dans les différentes parties de la terre, serait à rejeter ici. Car d'un côté, les connaissances étendues en astronomie qui se manifestent ici ne seraient pas en proportion avec l'infériorité du reste de leur civilisation et ensuite l'harmonie jusque dans les moindres détails serait trop grande. C'est ce qu'on observe surtout dans l'importance qu'on attribue chez les divers peuples à la constellation des Pléiades, en fixant l'équinoxe du printemps à la jonction du soleil et la pleine lune dans le même signe du zodiaque. Les pléiades appartiennent au signe du taureau; l'équinoxe du printemps commence à tomber dans ce signe environ 3000 avant J.-Ch., comme on peut le prouver mathématiquement. Le commencement de cette «ère du taureau», la réforme du calendrier qui s'y rattache et qui fut en même temps une réforme religieuse — l'ère de Marduk, — nous seraient attestés pour l'an 2800 avant J.-Ch. environ par les inscriptions cunéiformes de Babylone, en opposition avec une ère plus ancienne, également de la vallée de l'Euphrate qui prend pour point de départ la constellation des Tumeaux. Mais tandisque la plupart des peuples conservèrent l'ère du taureau, bien que après 2200 ans le soleil ait avancé d'une constellation vers l'est, les Babyloniens auraient effectivement changé leur calendrier au VII[e] siècle avant J.-Ch., quand le soleil entra dans le signe du bélier, et cet arrangement, précisé dans le canon de Ptolémée, règne encore chez nous, bien que depuis le soleil ait progressé d'un nouveau signe, celui des poissons.

Ce système, appelé panbabylonisme tout court, établi d'abord par H. Winckler[2] et ensuite par A. Jeremias[3] d'abord pour Babylone et l'ancien Orient et étendu ensuite par E. Stucken[4] à tous les peuples de la terre, trouve des adversaires parmi les assyriologues dans la personne de C. Bezold et de P. Jensen et est surtout vivement combattu par les exégètes de l'ancien Testament de l'école de Stade-Wellhausen, dont les théories semblent sérieusement menacées par ce système. Mais il parait conquérir lentement et de plus en plus des sympathies[5]. Comme je ne suis pas assyriologue de

[1] «Provisoirement» Jeremias croit que cette influence s'exerça «en un temps relativement historique» (Die Panbabylonisten. Leipzig 1907, p. 16), pendant que E. Stucken suppose que les mythes se répandirent ainsi «en partie déjà avec les premiers hommes qui peuplèrent les continents» (Astralmythen. Leipzig, V, 1907, p. 433.).

[2] H. Winckler, Geschichte Israels II. Leipzig 1900; Die altbabylonische Weltanschauung (Preußische Jahrbücher, Mai 1901); Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen. 2[e] éd. Leipzig 1902; Himmels- und Weltenbild der Babylonier. 2[e] éd. Leipzig 1903.

[3] A. Jeremias, Zum Kampfe um Bibel und Babel, 1[e] éd. Berlin 1903—1904; Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. Berlin 1904; Das alte Testament im Lichte des alten Orients, 2[e] éd. Berlin 1906; Die Panbabylonisten. Leipzig 1907.

[4] E. Stucken, Astralmythen. Leipzig 1901—1907.

[5] V. la liste des auteurs chez Jeremias, Die Panbabylonisten, p. 4 ss. Parmi les auteurs que Jeremias énumère ici se trouve aussi le R. P. F. X. Kugler, S. J., connu par ses excellents

profession je ne puis pas examiner son exactitude pour Babylone et l'ancien Orient; l'exposition de Winckler et de Jeremias me semble quant au fond très plausible pour ces régions et je ne saurais rien qui dans l'ethnologie ou la science comparée des religions s'y oppose. Il me semble seulement qu'il serait urgent d'apporter de plus fortes preuves en faveur de l'opinion, professée surtout par Winckler, que derrière les astres il y a la puissance divine et qu'elle n'est pas identique avec les astres;[1] de même il faudrait déterminer davantage cette «puissance divine», cette «divinité» même.

La contradiction s'impose absolument quand E. Stucken, avec l'assentiment de Winckler et de Jeremias, prétend trouver ce système babylonien chez tous les peuples, même les peuples non civilisés les plus éloignés, et quand il affirme qu'il est allé chez ceux de Babylone. Winckler et Jeremias eux-mêmes, quelque énergique que soit leur adhésion à cette extension, n'apportent aucune preuve indépendante en sa faveur[2].

Quant à Stucken, il y a d'abord sa méthode qui donne prise à la critique. Il pose comme principe que, pour les mythes, ce ne sont pas les formes des contes («types») mais leurs «motifs» qui ont migré et qui, par conséquent, doivent être mis en parallèle. Mais déjà Ehrenreich[3] avait observé: «Ceci est vrai avec une supposition que Stucken lui-même oublie trop souvent. Il faut que les idées fondamentales soient réellement identiques et non seulement d'une ressemblance extérieure et elles doivent se retrouver partout dans la même combinaison». En d'autres termes, les divers «motifs» doivent tirer leur origine d'une cause commune et ensuite il ne suffit pas de mettre en parallèle deux idées fondamentales isolées pour en tirer une conclusion, il faut qu'il y ait des deux côtés une certaine série de «motifs». Pour avoir laissé de côté ces principes l'ouvrage de Stucken sur les mythes astrals est devenu en mythologie ce que l'ouvrage d'A. Trombetti «Unità del linguaggio» est en linguistique: un pêle-mêle d'équations de motifs qui sont souvent bienque surprenantes, pourtant très fondées, mais dans beaucoup de cas produites par les caprices de l'imagination. Stucken aussi ne connaît pas

---

travaux assyriologico-astronomiques. Mais il y a des points essentiels dans lesquels le P. Kugler n'est pas d'accord avec Winckler et Jeremias. Il nie surtout que les Babyloniens ont eu une astronomie d'une importance scientifique avant le 8ème siècle a. J.-Chr. et qu'ils ont connu la précession du soleil avant le 2ème siècle a. J.-Chr. V. sa conférence «Kulturhistorische Bedeutung der babylonischen Astronomie» dans «Dritte Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft», Köln 1907, p. 38–50. Comme sans aucun doute l'autorité du P. Kugler en matière astronomique est la plus grande de tous les assyriologues, le système du panbabylonisme paraît menacé par ces deux négations dans une de ses thèses principales, c.-à-d. dans celle de la haute antiquité de l'astronomie babylonienne.

[1] V. p. ex. Himmels- und Weltenbild der Babylonier, p. 10, Die babylonische Kultur, p. 18.

[2] Si Winckler renvoie au calendrier mexicain il n'explique d'abord pas par le babylonisme le nombre 20 du *tonalamatl* mexicain, qui est cependant tout naturel dans le système mexicain de compter par vingtaines. Mais ce système n'a rien à faire avec l'astronomie; il provient plutôt de la manière de compter sur les doigts des mains et des pieds. En second lieu, il ne fait pas attention à l'explication beaucoup plus heureuse mais exclusivement mexicaine du nombre 13 qu'a donnée E. Seler dans son ouvrage: Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde. Berlin 1902. vol. I. pag. 602.

[3] Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Völker. Berlin 1905. p. 71.

deux choses: pas les lois relatives aux transformations mythologiques et pas la loi qui prescrit de se servir de membres intermédiaires pour joindre les grandes distances.

Mais même si la plupart de ces parallèles sont justes, en particulier ceux qui ont pour objet les pléiades et qui sont véritablement très intéressants, ils ne prouvent cependant pas suffisamment sa thèse de la nécessité de l'origine primitive de ces mythes à Babylone et de leurs migrations dans les régions où nous les découvrons actuellement. Car premièrement il est absolument inexact que le système babylonien se trouve, jusque dans les moindres détails[1], chez les peuples non civilisés, dont nous parlons principalement ici. Ainsi chez les peuples incultes de l'Océanie et chez la plupart de ceux de l'Amérique du Sud, la division du mois en semaines et le système des nombres qui s'y rapportent manque totalement; chez les peuples civilisés du Mexique et de l'Amérique centrale, la semaine de vingt jours ne provient pas non plus d'un système astral, mais repose sur l'usage de compter par vingtaines sur les doigts des pieds et des mains. Ce que l'on observe chez les peuples non civilisés, ce sont des fragments à côté du système arrondi de Babylone, mais la preuve reste à faire si ce sont des restes d'un tout autrefois existant ou des ébauches imparfaites d'un système complet qui est peut-être encore en voie de formation[2]. Il faut convenir que ces fragments, tels que nous les avons maintenant, ne dépassent aucunement le reste de la civilisation des peuples chez lesquels ils furent trouvés. C'est l'ancien et sot orgueil de notre civilisation qui a une trop mauvaise opinion de ces peuples. Il semble qu'il devrait être bien amoindri par les recherches les plus récentes, p. ex. chez les Australiens avec leur richesse de mythes de toute sorte.

Les mythes des pléiades, tels qu'ils existent chez les peuples incultes, ne sont pas une preuve suffisante de la théorie du panbabylonisme. Ils ne le seraient que si ces peuples avaient aussi connu le mouvement cyclique du soleil à travers les signes du Zodiaque et s'ils avaient commencé une nouvelle ère après 2200 ans. Une science astronomique aussi développée ne pourrait être regardée comme autochthone chez eux. Mais qu'est-ce qu'on pourrait sérieusement objecter contre la supposition que les mythes de pléiades ont été formés par ces peuples mêmes dans l'ère du taureau, lorsqu'ils pouvaient sans difficulté observer de leurs propres yeux, au printemps, l'entrée du soleil dans les pléiades, à une époque où le peuple était déjà assez développé pour avoir la force et encore assez jeune et frais pour avoir l'agilité nécessaire à la formation

[1] A. Jeremias va jusqu'à parler «de la formation complète d'un monde de pensées qui sont d'accord jusque dans les moindres détails, comme un théorème de mathématique ou comme le rouage d'un horloge, non seulement dans l'idée mais aussi dans l'expression». Die Panbabylonisten, p. 15.

[2] Je ne puis me défendre de faire une remarque qui semble favoriser cette dernière alternative. Au point de vue psychologique, il est difficile d'expliquer comment dans le système babylonien il pouvait se faire que les phénomènes du ciel devinssent la mesure et le prototype de ceux de la terre. Il est au contraire un fait constaté p. e. chez les Australiens et les Papoues qu'ils transportent les morts et les conditions terrestres, souvent en les idéalisant, au ciel. Les choses du ciel ne seraient-elles donc pas d'abord des états et des choses terrestres (idéalisées) qui pour cette raison peuvent de nouveau servir de modèle à la terre?

des mythes. Quand plus tard le soleil entra dans un autre signe du Zodiaque, le peuple était déjà trop vieux et trop engourdi dans ses traditions mythologiques pour suivre l'évidence et traduire les connaissances ainsi acquises par d'autres mythes. De cette manière, le panbabylonisme nous aurait rendu, bien que sans le vouloir, l'immense service de nous avoir procuré, au moins dans les grandes lignes, une chronologie absolue même pour l'histoire des peuples non civilisés, où elle faisait jusqu'ici entièrement défaut. J'ai l'intention de faire une application précieuse de cette méthode dans le chap. VI, quand je parlerai des mythes australs-tasmaniens.

Finalement, surtout en face de l'opposition de la nouvelle école contre l'animisme, il faut relever très énergiquement qu'elle ne fournit aucune explication définitive de l'origine, soit des mythes, soit de la religion, comme ses coryphés en conviennent eux-mêmes. Ils veulent seulement établir historiquement un système qu'ils rencontrent dans une époque déterminée. Ils font remarquer expressément que cette époque est très reculée, que déjà vers l'an 3000 av. J.-Ch. elle était pleinement épanouie, qu'elle a dû naître déjà 2000 ans plus tôt quand l'équinoxe du printemps tombait dans le signe des Jumeaux, et que ceci signifierait «le renversement des opinions courantes sur un état historique primitif où se serait trouvé l'humanité civilisée en Orient en un temps que notre histoire pourrait atteindre»[1]. Mais Winckler comprend qu'un tel système ne peut être «que le produit du travaïl de générations pendant de longues périodes»[2] qui ont donc dû précéder. C'est pourquoi il faudrait d'abord définir exactement l'essence des idées babyloniennes, «avant que nous pussions faire des conjectures sur la genèse de cette civilisation et des restes de quelques civilisations antérieures — comme le seraient le totémisme, le culte des ancêtres et tout ce qu'on désigne ordinairement sous le nom de primitif»[3]. Winckler refuse donc, au moins pour le moment, de donner une réponse à la question de l'origine de la religion et des mythes. Jeremias[4] et Stucken[5] donnent des réponses dilatoires du même genre.

Ceci a l'air d'être bien «exact» et est très commode, mais de ce chemin le panbabylonisme ne sera pas en état de faire disparaître la théorie absolue de l'animisme comme point de départ de toute l'évolution religieuse. Ce ne sera surtout pas le cas, si on peut, sans inquiétude, admettre que les mythes astrals des peuples incultes ont une origine indépendante de Babylone. On tombe cependant, même dans cette école récente, de nouveau dans l'ani-

[1] Winckler, Religionsgeschichte und geschichtlicher Orient. Leipzig 1906. p. 9. Winckler a certainement raison de combattre ainsi en particulier les théorèmes de Stade et Wellhausen, mais il ne devrait pas aller plus loin. D'abord, les pays de l'Euphrate sont les seuls pour lesquels nous avons des preuves d'une civilisation dans un temps si reculé. Ensuite, il n'est pas nécessaire qu'au commencement de l'ère des Jumeaux, quand le système commença à se former, le degré de civilisation ait été plus élevé que chez les peuples incultes de nos jours.

[2] Himmels- und Weltenbild, p. 5.

[3] Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient, p. 29. De même à la p. 33, où il ajoute: «En attendant, il me semble que le résultat sera très différent de celui de nos idées modernes.» Dans un autre ouvrage Die jungsten Kämpfe wider den Panbabylonismus, p. 78—79, il semble de nouveau indécis.

[4] Die Panbabylonisten, p. 33—34. — [5] Astralmythen, p. 431, 432.

misme, lorsque à l'exemple de Siecke et de Ehrenreich, on ne veut à aucun prix voir dans la représentation mythologique des phénomènes du ciel le symbolisme d'une science sacerdotale esoterique, mais la perception naïve et crédule d'une réalité supposée de la part de l'homme inculte.

Nous voyons donc, en effet, comment du moins l'aile «liberale» du panbabylonisme revient expressément a l'animisme pour les temps primitifs. C'est B. Baentsch qui écrit à la fin de son ouvrage «Altorientalischer und israelitischer Monotheismus» (Tubingue 1906): «Nous sommes persuadés que les jours sont comptés pour la méthode de considérer la religion d'Israël du point de vue évolutioniste (comme le fait Stade et Wellhausen), c'est-a-dire pour cette méthode qui applique le principe de l'évolution, qui est juste en soi, d'une manière trop schématique à l'histoire de cette religion et doit par conséquent compter avec des commencements très bas. Une autre méthode se fera jour qui, bien qu'elle se rattache en beaucoup de points à des positions plus anciennes, est cependant neuve dans son genre spécial»[1]. Les lignes suivantes démontrent dans quelle mesure on revient «à des positions plus anciennes»: «L'hypothèse d'un monothéisme primitif de l'humanité ne se soutient pas en face des faits, tant que nous les connaissons. Car aussi loin que nous pouvons retourner aux origines, à l'aide de renseignements historiques ou sur la voie de conclusions logiques, partout on commence par le culte d'une multiplicité d'êtres divins ou de puissances démoniaques»[2]. Cependant il faudra «rompre avec l'idée que l'époque religieuse qui précéda la religion mosaïque[3] ait été une époque de barbarie ou de demi barbarie, avec un culte animiste d'arbres, de pierres, de fontaines, des ancêtres, avec le fétichisme, le totémisme, la magie et d'autres belles choses de ce genre . . . A cette date[3], les sémites dont nous parlons s'étaient élevés depuis longtemps au dessus des étapes primitives de la religion»[4]. Ils ont donc passé par ces étapes, d'après l'opinion de cet auteur, de la même manière que les autres peuples, mais seulement ils ont fait ce pas à une époque plus reculée. On voit donc que cette théorie nouvelle, qui se vante de se tenir si loin de la méthode évolutioniste, ne se distingue nullement d'elle quant à son essence; la différence est purement extérieure, c'est une différence dans la date des diverses étapes. Nous croyons donc que tout ce système ne mérite point les sympathies et les espérances qu'une théologie positive semble lui avoir témoignées ça et là.

Ainsi le panbabylonisme prouve, au moins pour le moment, qu'il n'est pas à même de faire concurrence à l'animisme. Il perdra encore de son importance, quand la théorie magique, qui commence à se répandre actuellement, s'essaiera plus activement sur le terrain des inscriptions cunéiformes; nul doute qu'elle y trouvera une riche moisson. Le panbabylonisme ne sera en état de la vaincre et de faire reculer l'animisme que s'il réussit à trouver dans les monuments cunéiformes des témoignages évidents en faveur d'une unique divinité, suprême et personnelle qui, indépendante de toute créature, a tout créé et gouverne tout.

[1] Altoriental. u. israelit. Monotheismus, p. 108. [2] l. c. p. 3. [3] Souligné par l'auteur de ce travail. [4] l. c. p. 107.

Conclusion.

Actuellement la théorie de l'animisme ressemble encore à un fleuve large et puissant dont les ondes entraînent tout. Çà et là on voit les ondes se rider légèrement et interrompre le cours tranquille des eaux: sans doute, c'est un signe qu'il y a là des courants nouveaux qui s'efforcent de parvenir à la superficie et tendent à gagner de l'influence. Il se peut bien que l'un ou l'autre de ses divers courants réussira encore. Mais en général, l'empire de la théorie animistique apparaît encore toujours comme universel.

Il est évident qu'un facteur intellectuel d'une telle étendue doit exercer les influences les plus fortes et les plus durables. Des théories isolées qui considèrent l'origine et l'évolution de la religion plutôt du point de vue philosophique, comme il y en a eu quelques unes, doivent rester relativement inefficaces à cause de leur isolement et beaucoup plus parce que notre époque n'a pas de goût pour ces déductions aprioristiques. Elles exercent encore un certain charme quand elles sont exposées avec la véhémence et l'esprit d'un homme comme Ed. von Hartmann ou Nietzsche. Mais ces hommes sans école et sans postérité ne disposent pas de cette force universelle et de cette persévérance irrésistible qui semble être un apanage inséparable de l'animisme, grâce à l'universalité de ses conquêtes surtout dans les cercles enseignants.



Chapitre III.

La position des théologiens.

Relation de la théorie animiste avec les intérêts religieux

Naturellement il n'y a pas que des ethnologues et ceux qui s'occupent de la science de la religion à prendre position vis-à-vis de théories qui veulent expliquer l'origine de la religion; les théologiens et d'autres auteurs qui ont souci des intérêts religieux doivent aussi de leur point de vue se prononcer sur ces questions. Tylor pose lui-même à la fin de son ouvrage la question suivante: «Quel rapport toute cette série de faits a-t-elle avec la science des théologiens[1]?» En envisageant d'abord les protestants anglais, il les partage en deux groupes: «D'un côté se trouvent ceux qui se cramponnent aux résultats de la réforme du XVI[e] siècle ou bien remontent aux doctrines encore plus anciennes des premiers temps du christianisme. De l'autre côté, il y a ceux qui ne veulent pas se laisser enchaîner par les enseignements et les décisions des siècles passés, mais essaient d'introduire la science et la critique modernes comme de nouveaux facteurs en théologie et travaillent ardemment à une nouvelle réforme.» Tylor ne laisse pas subsister de doute sur le côté vers lequel vont ses sympathies[2].

Les conséquences qui, d'après sa manière de voir, s'ensuivraient à l'égard de la théologie sont décrites par lui comme il suit: «En ne considérant

---

[1] Tylor l. c. II. 452.

[2] Il parle ensuite de «partis plus extrêmes», du mouvement d'Oxford au sein de l'Église anglicane et à cette occasion il se prononce aussi sur l'Église catholique, mais avec une aigreur qui contraste doublement avec la froide réserve dont il fait preuve dans le reste de son livre; elle lui a fait aussi oublier qu'il s'est avancé sur un terrain où il lui manque de connaissances préliminaires pour porter un jugement. Il écrit: «D'un côté, l'Église anglicane se confond avec le système de la foi catholique-romaine, système qui présente un si grand intérêt pour l'ethnologue, parce qu'il a conservé des rites qui beaucoup plus naturellement seraient en harmonie avec une civilisation barbare; système qui est également odieux à l'homme de science, parce qu'il cherche à détruire les droits d'une science libre et parce qu'une caste sacerdotale, avide de pouvoir, cherche à s'approprier l'autorité sur le terrain intellectuel avec une présomption qui a enfin atteint son comble de nos jours [en 1870], où un vieil évêque ose par une inspiration infaillible porter des jugements sur les résultats d'études dont la valeur démonstrative et la méthode dépassent également ses connaissances comme ses facultés intellectuelles»

chaque doctrine qu'en soi et par rapport à sa vérité ou fausseté abstraite, les théologiens fermèrent les yeux devant les nombreux exemples, présentés à chaque instant par l'histoire, en faveur de cet axiome: que chaque phase d'une foi religieuse s'est développée d'une autre phase plus ancienne et que la religion a, en tout temps, formé un système philosophique dont les conceptions plus ou moins transcendantes trouvèrent leur expression dans des dogmes qui, à chaque période, en sont l'image très fidèle, mais qui au cours de l'évolution intellectuelle doivent être sujets à des modifications multiples, soit que les anciennes formules gardent encore leur autorité primitive sous une signification modifiée, soit qu'elles soient elles-mêmes réformées et supplantées par d'autres»[1]. On comprendra parfaitement que Tylor, l'ethnologue, veuille aussi utiliser pour la théologie la «méthode ethnologique, qui consiste à poursuivre les traditions historiques, en remontant jusque dans les régions les plus éloignées et les plus primitives de l'activité intellectuelle de l'humanité,» et en soi cette exigence serait bien justifiée. Mais en étendant les limites dans lesquelles cette méthode doit être appliquée, de manière à paraître exclure des cas où il suffirait entièrement de considérer «une doctrine uniquement en soi et par rapport à sa vérité ou fausseté abstraite,» il passe du terrain de l'ethnologie à celui de la philosophie religieuse pour y prendre une position déterminée. Dans ce cas il ne doit pas s'étonner, si sa doctrine n'est plus seulement combattue par des arguments ethnologiques, mais aussi par des considérations qui sont du domaine de la philosophie religieuse.

La position de Tylor est celle du relativisme religieux qui nie ou du moins met en doute l'existence de vérités religieuses absolues. En théorie, — mais celle-ci comprise dans la mesure d'une sèche abstraction — un tel relativisme ne s'ensuivrait pas encore de l'animisme, même si on pouvait prouver qu'il constitue la forme primitive de toute religion. Car même alors il serait possible, logiquement parlant, que, dans l'évolution ultérieure, des vérités absolues fussent mises à jour. Mais une pareille appréciation de l'animisme devient en tout cas psychologiquement impossible quand le maître de cette théorie s'est déclaré si énergiquement dans l'autre sens, comme Tylor l'a fait.

Il est donc indéniable que la théorie animiste et celles qui s'y rattachent ont contribué puissament à la propagation et à l'affermissement du relativisme religieux, que même beaucoup en tirent peut-être la seule preuve. La religion, dit-on dans ces milieux, est bien nécessaire pour expliquer le monde comme pour contenter les besoins de l'âme humaine, et à un certain degré aussi pour affermir les bonnes mœurs, le droit et l'ordre social. Puisque cependant elle a eu des origines si basses, puisque chacune des étapes de son évolution est un mélange de tant d'erreurs et de superstitions, elle ne peut, dans aucune de ses formes, avoir droit à une valeur absolue, ni pour l'intelligence, ni pour la volonté. Ceci vaut encore plus pour la morale religieuse, puisqu'à l'origine, la religion et la morale n'avaient rien à faire entre elles. Tout au plus on jetera sur toutes les formes historiques de la religion ce regard de

[1] L. c p. 454.

bienveillance auquel se mêle trop de dédain pour qu'il puisse honorer celui auquel il s'adresse.

On trouvera aussi naturel si, bien de fois, de tout autres conséquences ont été tirées de la théorie animiste: De ces commencements si bas, si troublés, comme l'animisme les demande pour la religion, peut-il venir quelque chose de sublime, de précieux? Le produit qui avec tant de peine s'est développé en sortant de tant de superstitions grossières et d'erreurs aveugles et qui en porte encore abondamment les traces, pourra-t-il jamais être digne de notre confiance? — Nous croyons que de telles réflexions sont les premières impressions immédiates et quelles s'imposèrent de préférence quand la théorie de l'animisme se répandit dans le grand public, au temps de la prédomination du matérialisme. Depuis lors la marée du matérialisme s'est retirée quelque peu, l'estime de la religion dans les milieux intellectuels est remontée jusque à la hauteur du relativisme, car c'est une hauteur en comparaison de l'état précédent. Les opinions radicales ont passé davantage dans les grandes masses du bas peuple, et seulement en France et en partie aussi en Italie, les «intellectuels» se tiennent encore à ce niveau et défendent leurs opinions souvent avec ce manque d'esprit et de connaissances qui distingue cette phase et qui est la condition préalable de son existence.

Position des théologiens en général.

Si l'animisme dans cette dernière conception se place en opposition directe avec toute religion, et si la théorie animiste, telle que Tylor et la plupart de ses adhérents la comprennent et la défendent, est au moins en opposition avec toute religion révélée, qui doit s'en tenir à des vérités religieuses absolues, un travail comme le nôtre serait, encore au point de vue purement scientifique, incomplet et défectueux, s'il ne s'occupait pas aussi de la position des théologiens de profession vis-à-vis de cette théorie. Après avoir du reste exposé longuement quel accueil elle a trouvé dans le monde des ethnologues, il sera aussi d'un intérêt général de voir comment elle fut reçue par les théologiens.

Mais ici nous sommes en face d'un état des choses qui ne peut que nous causer une déception.

Vu l'importance capitale que la théorie de l'animisme possède certainement pour la conception de l'origine et de l'évolution de la religion; vu la propagation universelle qu'elle a trouvée parmi les ethnologues et les amis de la science comparée des religions; vu enfin l'opposition que ses adhérents manifestent, soit contre la religion en général, soit contre toute religion révélée en particulier: on aurait pu espérer que cette thèse eut été du côté des défenseurs de la révélation l'objet d'études approfondies et de réfutations énergiques. Qu'en est-il réellement?

Dans la plupart des manuels d'apologétique et de philosophie religieuse, l'animisme est ou bien passé entièrement sous silence ou bien on y touche légèrement; tout ou au plus on donne sur lui de renseignements maigres et insuffisants. A cause de cette ignorance ou de cette indifférence énorme on ne pouvait guère attendre d'ouvrages spéciaux sur l'animisme. C'est donc une

surprise qu'il y ait eu quand même un ouvrage de ce genre, le livre de A. Borchert: «Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen-, Ahnen- und Geisterkult. Ein kritischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft.» (Freiburg i. Br., 1900.) Quand on tient compte de l'état des esprits, le mérite de l'auteur apparaît d'autant plus grand.

On ne prend un peu plus vivement position que là où cette question de la science religieuse générale s'avance sur le terrain même d'une discipline théologique spéciale, c'est-à-dire quand la théorie de l'animisme est appliquée à l'explication de la religion de l'Ancien Testament. On se défend alors un peu plus énergiquement, mais ici également la lutte se dirige ordinairement en particulier contre le totémisme de Robertson Smith et contre le culte des ancêtres et des morts établi par Spencer. La théorie bien plus universelle et plus importante de Tylor est laissée de côté.

Les Apologistes et les Philosophes.

Si nous passons en revue les ouvrages d'apologétique et de la science des religions en général, en commençant par les auteurs catholiques, nous voyons que A. Stöckl dans son «Lehrbuch der Apologetik» (Mayence 1895) ne mentionne de l'animisme ni le nom ni la doctrine[1]. Il n'y a pas à s'en étonner, puisque, après avoir consacré 28 pages aux religions des peuples civilisés il jette un «regard» de 1½ pages sur celle des non civilisés. – Une part beaucoup plus large est faite aux religions des peuples incultes dans l'ouvrage de C. Gutberlet: «Lehrbuch der Apologetik» (2. éd., Münster i. W., 1895); mais lui non plus ne traite pas de la théorie de l'animisme et n'en mentionne pas même le terme tandis que la théorie évolutionniste de Lubbock est réfutée assez en détail[2]. Dans son nouvelle ouvrage «Der Mensch, sein Ursprung, seine Entwicklung» (Paderborn 1903), la théorie de l'animisme est exposée en 12 lignes et dans la suite, après avoir consacré quelques pages à la théorie de Spencer, Ed. v. Hartmann reçoit 70 pages et M. Müller (cela en 1903!) 50 pag. — En étudiant les ouvrages du Dr. W. Schneider[3] «Die Naturvölker, Mißverständnisse, Mißdeutungen, Mißhandlungen» (Paderborn 1885) et «Die Religion der afrikanischen Naturvölker» (Münster 1891), ouvrages qui reposent sur une étude approfondie des sources, on ne peut pas douter que l'auteur connaisse parfaitement la théorie de Tylor, mais on ne voit pas la raison pour laquelle il ne la nomme pas et ne l'examine pas *ex professo*. — Le P. Chr. Pesch S. J. parle bien dans son étude «Gott und Götter» (Fribourg 1890) du «culte des âmes», défendu par Spencer et Lippert (l. c. p. 38 ss.), mais il ne mentionne que brièvement l'animisme et semble le ramener à Tiele (l. c. p. 107). La même méprise[4] se manifeste chez l'abbé

[1] A la page 157 il parle, sans citer de source, d'un essai fait par Darwin de dériver le concept de Dieu des rêves et du culte des esprits.

[2] Le nom de Tylor est cité une fois en passant quand l'auteur parle des rapports entre la religion et la morale, l. c. p. 33.

[3] Actuellement évêque de Paderborn.

[4] C'est une méprise, puisque, abstraction faite de tout le reste, Tiele lui-même se reconnaît redevable à Tylor de l'invention de la théorie animiste (voyez plus haut p. 146).

de Broglie[1]. Dans ses conférences, tenues en 1879 et publiées en deuxième édition en 1905 sous le titre «Monothéisme, Hénothéisme, Polythéisme» (Paris), il ne mentionne pas l'animisme. — Nous retrouvons encore tout à fait l'ancien point de vue de ne tenir compte que des peuples civilisés de l'antiquité, dans les articles du P. J. Fontaine S. J.: «Genèse et développement des religions polythéistes»[2], «Les mythologies et le monothéisme patriarcal»[3]; le monothéisme et les mythologies»[4]; le mouvement de l'animisme n'y est pas même effleuré. — Paul Schanz dans son ouvrage si richement documenté «Apologie des Christentums» (2. éd, Fribourg 1895) nomme aussi Tiele comme auteur de cette théorie[5] et l'exécute en peu de mots.

Vu le peu d'attention que nous avons constaté jusqu'ici en face d'une des théories religieuses des plus importantes du temps présent, il faut, nous le répétons, savoir gré à A. Borchert d'avoir consacré une étude spéciale à l'animisme (in-8°, p. 239, voyez plus haut p. 42). Il est vrai qu'il ne traite pas seulement le système de Tylor, mais aussi celui de Spencer et de Lippert; l'auteur croit que ces derniers n'étaient que des continuateurs du premier et il pense pouvoir citer à tour de rôle chacun de ces trois auteurs, pour les parties correspondantes, où l'un des trois a le mieux développé le système. Mais ceci ne semble pas acceptable, parce qu'alors on perd de vue la connexion intérieure étroitement serrée de l'ensemble du système de Tylor, qui doit constituer une qualité dominante, quand il s'agit de l'apprécier. En dehors de ce détail, Borchert a finalement représenté avec exactitude les parts à attribuer à chaque auteur, et l'exposition des diverses parties des trois systèmes est juste de tous points. Nous regrettons seulement de ne pouvoir suivre l'auteur ni dans tous les détails de sa critique, ni dans son jugement définitif. Plus bas nous y reviendrons longuement.

Puisqu'elle parut une année après l'étude de Borchert, on pourrait être tenté de croire que l'exposition et la critique très approfondie que H. Schell fait dans le premier volume de son ouvrage «Apologie des Christentums»[6] a été provoquée par Borchert. Schell cependant ne nomme pas l'ouvrage de Borchert et les matériaux avec lesquels il travaille dépassent souvent le cadre de Borchert. Quoi qu'il en soit, son exposition large est une œuvre de grand mérite. La pénétration philosophique des matériaux est bien autrement profonde que chez Borchert et son appréciation finale répond mieux à l'universalité des observations recueillies à ce sujet, bien que là aussi tout ne soit pas encore parfait.

---

[1] Problèmes et conclusions de l'histoire des religions (Paris, 4 éd. s. d.). Il s'occupe des opinions de Tiele assez en détail.

[2] Publié dans la revue «Etudes Religieuses» t. LVIII (1893), p. 419 suiv.

[3] L. c., t. LIX, p. 409 suiv.

[4] Revue du Monde Catholique XXXIII[e] année, t. II, p. 836 suiv. et t. III, p. 27 suiv.

[5] L. c. I. p. 112. Le nom de Tylor ne se rencontre qu'une fois (p. 113) et, coïncidence curieuse, immédiatement après, mais à propos d'une question de civilisation. On ne peut que désapprouver l'usage que Schanz fait ensuite du mot «animisme» pour désigner l'animation moniste de la nature (l. c. I. p. 185, 493).

[6] «Religion und Offenbarung», Paderborn 1901, p. 43—49.

C'est un contraste étrange avec tous les auteurs traités jusqu'ici dans lequel se place l'abbé A. Bros, professeur au Grand Séminaire de Meaux, par son livre «La Religion des peuples non civilisés»[1]. Il s'est jeté à corps perdu, pour ainsi dire, au milieu des théories les plus modernes, et il les connaît assez bien. Il refuse de traiter les premières origines de la religion que nous ne connaîtrions que par la révélation et il croit trouver ainsi la possibilité d'accorder, pour l'évolution ultérieure, aux théories modernes, surtout à celle de l'animisme, un tel degré de valeur que, selon notre avis et malgré toutes ses protestations, il est impossible de ne pas en tirer des conclusions sur les premières origines de la religion. Nous regrettons le manque de critique qui s'étale chez l'auteur, et il est vraiment étonnant qu'il abandonne, sans coup férir, toutes les positions que les amis de la révélation avaient bravement défendues jusqu'ici, surtout l'existence d'un monothéisme primitif éthique duquel M. Bros ne sait plus dire un mot. Il nous paraît que par ces capitulations inexplicables il a mis en danger extrême même la dernière position qu'il veut tenir, c.-à-d. un monothéisme primitif garanti par la révélation[2]. — —

Si ces auteurs rejettent tous l'animisme, leur opinion a d'autant moins de poids que la plupart n'ont qu'une connaissance insuffisante du système qu'ils combattent. Par la même raison, leur opposition n'est, en bien de points, ni assez précise ni assez vigoureuse; dans d'autres on constate le manque de distinctions nécessaires. L'antagonisme contre le système repose déjà en principe sur la doctrine d'une révélation primitive que tous les théologiens catholiques défendent. L'évolution religieuse est, d'après eux, une dégénérescence de haut en bas et non une ascension de bas en haut. Dans la description de cette décadence il s'approchent généralement plus des opinions de l'école philologique de M. Müller que de l'école moderne des ethnologues.

Dans la théologie protestante[3], la révélation primitive ne trouve plus de champions que dans les rangs des théologiens conservateurs. L'école libérale la nie, parfois avec une vigueur extraordinaire, et se place ainsi entièrement sur le terrain des théories évolutionistes de la science religieuse moderne.

Un exemple instructif et intéressant de la manière dont le temps modifie les opinions, nous est offert par O. Pfleiderer, un des chefs de ce mouvement. Il débuta avec les Idées de Schelling sur une forme primitive de

---

[1] Paris 1907. Ce livre forme le 1er volume d'une «Bibliothèque d'histoire des Religions» et ouvre une série des travaux traitant l'Histoire des Religions.

[2] Nous donnerons un compte-rendu détaillé de cet ouvrage dans l'«Anthropos» III (1908), p. 379.

[3] Ici il y a une certaine difficulté à déterminer quels auteurs il faut énumérer parmi les théologiens proprement dits et quels parmi les historiens des religions. On connait les tendances qui voudraient remplacer la théologie protestante par l'histoire comparée des religions, tendances qui ont déjà obtenu un certain succès en France et aux Pays Bas, où les facultés théologiques ont été transformées en des Instituts d'histoire comparée des religions. Des adhérents de ce parti se trouvent aussi, en assez grand nombre, en Allemagne; c'est surtout Harnack qui s'y oppose, avec des arguments que cependant Réville ne trouve pas convaincants. Comme les historiens des religions appartiennent ux ethnologues nous en avons parlé déjà au chap. II, v. p. 142 (F. B. Jevons), p. 147 (Chantepie de la Saussaye), p. 148 (A. Réville).

la religion qui pouvait plus tard se développer, soit dans le sens du monothéisme, soit vers le polythéisme; «la place prepondérante, que le dieu du ciel occupait, dès le commencement, constituait un point de depart naturel pour le monothéisme, ... mais il ne faut pas vouloir trouver, comme cela arrive souvent, le vrai monothéisme dans cette position du dieu du ciel en soi[1].» Ensuite il s'attacha étroitement à Max Muller, qui était alors en train de conquérir le monde savant, et défendit avec lui la théorie naturaliste et mythologique contre l'animisme, cette «théorie fétichiste de Tylor et de Schultze», comme il l'appelle en montrant déjà par la juxtaposition de ces deux noms qu'il n'a pas saisi la portée du système de Tylor. Quand on considère l'animosité extrême avec laquelle Pfleiderer se prononça contre cette théorie[2], il y a lieu de s'étonner de voir que dans son dernier ouvrage[3], sans mentionner ses opinions précédentes, il fait la profession de foi suivante: «La manière primitive d'expliquer le monde ou la métaphysique enfantine du peuple qu'on reconnait comme la base commune des religions les plus diverses, c'est l'animisme, par lequel nous entendons la croyance aux âmes et aux esprits dans l'acceptation la plus large de ces mots[4].» Un revirement est aussi à noter par rapport à la question si le monothéisme ou le polythéisme ont été les points de départ de l'évolution religieuse, mais il y a bien lieu de douter si ce changement a été plus que formel. Dans sa «Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage» (1878) il assigne expressément l'antériorité au polythéisme[5], dans «Religion der Religionen» il dit au contraire tout simplement: «Le polythéisme ou croyance en une pluralité de dieux existants l'un à côté de l'autre n'est nulle part l'état primitif, mais un résultat de l'évolution historique» (l. c. p. 65). Il prêche maintenant un «hénothéisme naïvement patriarcal» qu'il veut voir cependant soigneusement distingué du «monothéisme éthique à caractère universel» et du «théisme spirituel et moral» (l. c. p. 64). L'ancien dieu du ciel qui jouait autrefois un si grand rôle dans la théorie de Pfleiderer a maintenant complètement disparu, sans que sa disparition fût motivée ou seulement mentionnée en quelque manière. En revanche, il sacrifie à la dernière mode en

[1] Die Geschichte der Religion. Leipzig 1869. II, 47—48.

[2] Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin 1878. p. 318: «Quelque simple et raisonnable que cette théorie paraisse, elle est cependant entièrement fausse; c'est un système arbitraire, contraire à l'expérience et à la psychologie, comme jamais il n'y en a eu un dans la métaphysique aprioristique». Cfr. aussi p. 278, Note 2.

[3] Religion und Religionen. München 1906. p. 54.

[4] Il importe peu que Pfleiderer ne veuille accepter l'animisme que comme base de la religion, et non pas comme la religion même: Tylor aussi déclare que les premiers degrés de l'animisme ne constituent pas de religion proprement dite. Le grand changement dans l'opinion de Pfleiderer, qu'il ne relève pas suffisamment, consiste en ce qu'il plaçait autrefois l'animation de la nature comme un élément indépendant à côte de l'animisme, ce qui était une survivance de l'école naturaliste mythologique, tandisque maintenant il la subordonne à l'animisme, tout comme la théorie de Tylor l'exige.

[5] «La croyance en Dieu s'est constituée d'abord sous la forme de polythéisme, comme on ne pouvait pas s'y attendre autrement. Car l'impression d'une manifestation de la divinité ne s'attachait qu'à certaines considerations bien déterminees sur la nature qui s'imposaient avec une vivacité spéciale, et celles-ci ont toujours pour objet des phénomènes individuels». l. c. p. 326

sympathisant avec le totémisme et la théorie de la «communion» de Robertson Smith et même avec la «magie analogique». La théorie de Pfleiderer est donc arrivée à une bigarrure respectable[1]. Tout en s'efforçant d'être moderne de tous côtés, le dernier ouvrage de Pfleiderer est en réalité resté bien arriéré. Les phénomènes de la vie religieuse des peuples non civilisés ne sont décrits que par des théories générales et abstraites, et seulement dans un court chapitre; nulle part on n'y trouve des observations concrètes, prises dans la vie d'un seul peuple. Onze longs chapitres sont en revanche consacrés aux religions des peuples civilisés. C'est là le point de vue suranné des mythologistes naturalistes. — Il est curieux que parmi les théologiens protestants ce sont les membres de l'école «progressiste» qui se montrent les plus arriérés en ethnologie.

De même H. Preiss dans sa «Religionsphilosophie» (Leipzig 1888) adopta simplement l'animisme de Tylor, ce qui chez un élève de Vatke n'est pas difficile à expliquer. Les peuples non-civilisés ne sont touchés que dans quelques phrases générales (p. 18—32), tandisque toute l'autre partie du livre est remplie par une série des comptes-rendus très étendues sur les religions des peuples civilisés. Tout l'ouvrage est assez superficiel.

Les peuples incultes sont également laissés entièrement de côté dans le livre du philosophe écossais bien connu, E. Caird, «The evolution of Religion» (Glasgow 1893, 2 vols). De même l'animisme n'y a pas trouvé l'attention qu'il mérite. La façon aprioristique de concevoir et de représenter les choses est une conséquence des principes d'Hegel dont il se déclare l'élève. Mais il a la prétention de confirmer par des faits concrets ce qu'il avait constaté *a priori*. Cet essai doit être regardé comme un échec, tellement les faits ethnologiques qu'il cite sont insuffisants. Dans des locutions embrouillées, mais pourtant assez distinctement, il affirme la priorité du polythéisme: «Il ne parait pas que la religion primitive ait été expressément polythéiste ni expressément monothéiste. Puisque Dieu était alors nécessairement conçu comme objet parmi les autres objets, quoique d'un caractère plus élevé que ceux-ci, l'idée de son existence n'exclut pas l'existence d'autres dieux. Même nous dirions plutôt qu'elle la renferme parce que Dieu est représenté comme le chef d'une petite communauté (kinship) qui se trouve dans des relations, quelques fois amicales, mais en général hostiles, avec d'autres communautés organisées d'une façon semblable»[2].

[1] C'est pour cette raison que j'ai parlé de Pfleiderer un peu plus en détail. Son cas me semble typique. Pfleiderer appartient à cette catégorie de théologiens qui sont extraordinairement sensibles à toutes les objections que l'on leur fait. Entièrement entraînés par elles dans leur intérieur, ils proclament comme un devoir sacré de conscience de confesser extérieurement ce qu'ils éprouvent dans leur cœur. Ce sont plutôt des natures passives; il leur manque la force suffisante pour une résistance intérieure, pour le travail intérieur. Ils ne font pas attention qu'il y a aussi un devoir d'attendre d'abord, de digérer intellectuellement les impressions et de ne pas se laisser renverser par chacune d'elles. De tels gens ne seront jamais créateurs dans la science, ils ont pour cela trop peu d'énergie pour faire pénétrer leurs propres idées. Mais leurs ouvrages peuvent souvent servir commodément de sonde pour reconnaitre l'état des opinions en faveur, car ils les suivent fidelement et avec toute la passivité consciencieuse qui les distingue.

[2] L. c. t. 1er p. 251.

F. J. Gould dans sa «Concise History of Religion»[1] a certainement accordé une place plus large aux peuples incultes et il touche tous les systèmes modernes possibles. Malgré cela, nous n'avons jamais rencontré de livre tellement dénué de tout caractère (dans le sens littéraire du mot, il s'entend). Il rejette le système naturiste de Max Müller et préfère la «Ghost-Theory» de Spencer (pp. 5 et 6); mais plus tard (pp. 58—59) il reste indécis si le naturisme de Réville ou le culte des ancêtres de Spencer a eu la priorité et pp. 29—30 il mentionne, sans aucun mot de contradiction, l'opinion de Réville d'après laquelle le naturisme et l'animisme seraient les fondements de la religion et la magie en formerait la pratique universelle. En conséquence, il débute dans son livre avec l'animisme et la magie. L'auteur lui-même a le sentiment qu'il faudrait créer un centre d'unité pour cette foule d'éléments contraires; il y parvient en ajoutant un nouvel élément disparate et il dit dans la 2ème édition: «On a essayé un léger rapprochement vers une unification des idées, en introduisant çà et là des conceptions positivistes sur l'évolution religieuse»[2]. Dans ces circonstances, il n'est pas étonnant qu'il reproche à Schultze (p. 34) sa thèse sur la transition immédiate du fétichisme au monothéisme, celle-ci n'ayant eu lieu qu'au cours d'un long développement et non dans la période primitive de l'intelligence humaine. Mais il est surprenant que plus tard (p. 67) l'auteur, après avoir lu «The Making of Religion» par A. Lang, reconnaît que même les hommes primitifs peuvent avoir des idées — grossières et fragmentaires, se hâte-t-il d'ajouter — «qui constituent les éléments intellectuels et éthiques de la doctrine de l'Etre Suprême». «Cependant, continue-t-il aussitôt, même en acceptant les corrections de Lang, il nous est pourtant permis de regarder le développement de la première période, considéré dans son ensemble, comme animiste et fétichiste.» Cette restriction lui est nécessaire afin de pouvoir sauver l'exclamation pathétique suivante de la 1ère édition: «Si nous regardons attentivement, combien rarement nous rencontrons un vrai monothéisme dans le progrès de la religion!» — L'auteur voit une espèce d'excuse pour son livre en ce qu'il ne doit pas se présenter comme «connected treatise», mais comme un essai d'exposer les éléments et les pratiques de la religion «in an orderly series, arranged from a Rationalist standpoint»[3]. Ce «Rationalist standpoint» est sans doute une excuse parce qu'il est une explication, mais une telle qu'elle ne peut que compromettre l'ouvrage et son auteur.

On dirait que tout un demi-siècle plein d'une activité scientifique la plus intense n'a nullement existé quand on voit comment E. K. Ingram introduit de nouveau dans son livre «Outlines of the history of Religion»

[1] 3 voll. Londres, Ier vol. 1ère éd. 1893, 2ème éd. 1907; IIème vol. 1895; IIIème vol. 1897. Nous nous occupons ici exclusivement du Ier vol.

[2] L. c. préface p. 3. Il est bon de savoir qu'entre-temps l'ouvrage excessivement arriéré d'Ingram (v. plus bas) avait paru. Un auteur d'une telle versatilité comme Gould ne pouvait naturellement le laisser de côté et il le cite assidûment.

[3] Préface de la 2ème édition p. 5. Tout l'ouvrage a été publié, probablement comme moyen de propagande, par «The Rationalist Press Committee», qui, à la fin du 3ème vol., expose son organisation et invite à l'adhésion.

(Londres 1900) le système positiviste de Comte en le copiant servilement. Il décrit l'origine et le développement de la religion d'après le schéma de Comte: fétichisme, polythéisme, monothéisme, sans essayer même une discussion avec les théories formées depuis, même sans les nommer. Une position tellement arriérée et un tel manque d'égard mérite d'être signalé, mais on est dispensé de tenir compte d'un pareil ouvrage.

Il faut enfin énumérer ici aussi W. Bousset, professeur à Gœttingue, dont l'ouvrage «Das Wesen der Religion, dargestellt in ihrer Geschichte» (Halle 1903) prouve que l'auteur est passé dans le camp de l'animisme avec armes et bagages, pour ainsi dire. C'est une acceptation de de cette théorie sans la moindre critique ni restriction. «Le théologien, dit-il en parlant un peu d'en haut, qui construit l'histoire de la religion du haut en bas ne soupçonne même pas, en quelle opposition il se place avec toute la science de la vie intellectuelle de l'homme.» Nous aurons bientôt encore l'occasion de montrer que précisément chez Bousset la connaissance de cette partie «de la vie intellectuelle de l'humanité» qui entre ici en considération n'est pas, sur plusieurs points importants, le côté fort, v. p. 59.

Chez les théologiens de l'école conservatrice, au contraire, on a universellement tenu compte des religions des peuples non civilisés et cela dans une large mesure. Ainsi déjà chez le vieux J. A. H. Ebrard[1], qui est aussi partisan de la révélation primitive.

A l'école positive appartient aussi E. G. Steude, qui, dans son ouvrage remarquable «Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung» (Leipzig 1881), s'occupe *ex professo* de la question de l'origine de la religion. Lui aussi suit encore les traces de Max Müller, autant que son point de vue le lui permet, mais il apprécie aussi bien raisonnablement la nature de l'animisme. Il fait cependant preuve d'une connaissance insuffisante de ce système en ne l'étudiant que chez Tiele et en ne nommant pas même Tylor.

On ne peut assurément pas faire le même reproche à un autre représentant de l'école positive, P. Gloatz. Le deuxième livre de son ouvrage «Spekulative Theologie» (Gotha 1883) ressemble plutôt à un manuel d'ethnologie qu'à un livre théologique, tellement il y traite en détail et avec une vraie compétence toutes les questions qui s'y rapportent[2]. Cette connaissance exacte lui a montré aussitôt que tout n'est pas à rejeter dans l'animisme ainsi que dans le culte des ancêtres. La manière dont il concilie

[1] «Apologetik», 2e partie, Gütersloh 1875. Naturellement son ouvrage est aujourd'hui suranné dans plusieurs parties. Mais déjà à l'époque de son apparition bien des choses n'étaient plus soutenables, sourtout pour les pays de l'Amérique et de l'Océanie. On ne pourra cependant pas refuser à l'auteur un tribut de reconnaissance pour le dévouement avec lequel il s'est familiarisé avec cet immense appareil scientifique alors encore presqu'entièrement pays inconnu, de manière à s'attirer même une grave maladie.

[2] Il n'en reste pas moins vrai que l'immense multitude des faits aurait dû être mieux digérée et coordonnée; le caractère d'une compilation se manifeste aussi dans l'étendue démesurée des suppléments, qui vont de la page 1047 à 1331! Bien des opinions que Gloatz pouvait enregistrer de son temps sans hésitation sont naturellement aujourd'hui vieillies, p. ex. l'hypothèse de Hartmann sur l'unité ethnique des Africains. A la p. 787 il est fait

cette acceptation partielle avec ses autres opinions ne nous satisfait cependant pas. Il place au début de l'évolution «la conscience de l'existence d'une divinité qui renferme la possibilité, mais non la nécessité d'une évolution au polythéisme» (l. c. p. 132)[1].

Steude se prononce dans le même sens, mais encore plus clairement. Après avoir encore une fois exposé le fait et l'objet d'une révélation primitive il dit de ce début de l'évolution: «Nous ne devrons pas concevoir ce commencement comme monothéiste dans ce sens que l'idée de la pluralité soit exclue avec pleine réflexion. Cette idée d'une pluralité n'était pas encore entrée dans la conscience de l'homme, ... mais nous pouvons aussi peu concéder qu'il était polythéiste . . . . Nous l'appelerons plutôt théiste . . . . Dans ce théisme, cependant, il y avait en puissance aussi bien un parfait monothéisme que le polythéisme.» Telles sont les paroles de Steude. On ne comprend pas quelles raisons psychologiques, ethnologiques ou théologiques puissent nous faire insister à ce point sur l'existence virtuelle du polythéisme dans les premiers débuts de la religion. L'idée de Schelling[2], qui supposait aussi un «monothéisme relatif» comme point de départ, semble se répercuter encore ici. Dans son dernier ouvrage, «Entwicklung und Offenbarung» (Stuttgart 1905), Steude garde une réserve encore plus grande. Il allègue un certain nombre de faits ethnologiques qui parlent en faveur de la théorie de la décadence et d'un monothéisme primitif, mais dans la suite il recule devant les objections des évolutionistes jusqu'à laisser la décision «au gré de chacun», il veut en tout cas garder «ce qui est d'un intérêt vital pour tout homme religieux: la réalité de la révélation» (l. c. p. 48). Cette marche en arrière s'explique suffisamment par le fait que Steude n'utilise pas les dernières découvertes de la science comparée des religions, et qu'il n'entre pas non plus dans une analyse psychologique plus profonde des matériaux allégués.

Un livre incroyablement arriéré c'est celui de Thomas Scott Bacon «The beginnings of Religion» (London 1887). Il n'utilise en général que les

mention chez les Australiens d'étranges affinités de langages, entre lesquelles figurent encore les vénérables langues «touraniennes» dont M. Müller a enrichi la science. Malgré cela l'ouvrage en son entier a une grande valeur et les théologiens catholiques et protestants ont raison de le citer encore souvent.

[1] Sa position n'est pas bien nette puisqu'à la p. 130 il parle d'un «culte primitif du ciel, monothéiste ou hénothéiste, chez tous les peuples», ce qui ressemble d'une manière inquiétante aux théories de Pfleiderer et de M. Müller. Peu auparavant cependant (p. 129), il veut admettre un monothéisme primitif si seulement on ne l'entend pas d'une façon «comme si un monothéisme parfait avec des dogmes bien définis et développés devait être le commencement de la religion».

[2] Philosophie der Mythologie I. 139. «Si donc on entend par monothéisme le contraire de polythéisme, la conscience de l'homme est encore monothéiste, mais on voit facilement que ce monothéisme est en soi seulement relatif, bien qu'il soit absolu pour l'humanité qui l'a conçu. Car le dieu absolument un est celui qui ne laisse pas même subsister la possibilité d'autres dieux; le dieu relativement un est celui qui n'a seulement en réalité aucun autre dieu avant, après ou à côté de lui». C'est sur ce même fond qu'a poussé, dans la suite de l'évolution, l'hénothéisme et le cathénothéisme de Max Müller qui, comme on sait, consiste en ce que, «plusieurs dieux existent l'un à côté de l'autre qui à tour de rôle, tantôt celui-ci, tantôt cet autre sera considéré et invoqué comme dieu *sine addito*».

récits de la Bible, auxquels il ajoute çà et là quelques faits pris des religions de peuples civilisés, laissant presque tout à fait de côté les religions des peuples incultes. Le tout est une exposition de la théorie de la dégénérescence telle qu'il serait difficile de la concevoir plus rigide et plus pétrifiée. Je ne cite qu'un spécimen: selon l'auteur, non seulement la langue, mais aussi l'écriture proviennent immédiatement de Dieu, «avant Moïse nous n'avons pas d'écriture réelle» (p. 390), il incline à croire que «l'écriture faite par les doigts de Dieu sur les deux tables de pierre est absolument la première écriture mentionnée dans histoire» (p. 402). On comprendra qu'avec de telles conceptions, exposées en outre avec une rigueur inflexible, l'auteur ne daigne pas même jeter un regard sur les théories modernes concernant l'origine de la religion.

Un travail très remarquable est le livre d'un savant canadien déjà avantageusement connu par d'autres ouvrages d'histoire des religions et de linguistique, Rev. S. H. Kellog «The Genesis and Growth of Religion» (Londres et New-York 1892). Il fait preuve de connaissances solides, d'un jugement mûr et perspicace. Seulement il connaît l'animisme exclusivement par Tiele et ne cite pas même le nom de Tylor: puis il était superflu de traiter tellement en détail la «Ghost-Theory» de Spencer; enfin dans toutes les parties qui concernent l'origine de la religion, les exemples pris des peuples incultes auraient pu être encore un peu plus nombreux. La manière dont Kellog fait dériver l'origine nécessaire de la religion de la nature subjective de l'homme et d'une révélation objective est excellente, et la façon sobre dont il conçoit le monothéisme primitif et l'habileté et l'énergie avec lesquelles il le défend méritent toute approbation.

Un autre ouvrage digne de tout éloge se présente dans le livre de C. von Orelli «Allgemeine Religionsgeschichte»[1]. La documentation y est riche et sûre; l'auteur traite aussi les peuples incultes bien en détail — il ne manquent que les races primitives de l'Inde anglaise et de l'Indochine. Il faut relever surtout l'exposition exacte de l'ethnographie générale des différents peuples; il s'entend que depuis lors on y a fait des progrès. Les vestiges du monothéisme sont partout clairement indiqués et l'auteur a très bien réussi à faire éclater la position dominante occupée si souvent par le Dieu des cieux. Il rejette avec clarté et précision la doctrine de l'évolutionisme, d'après laquelle les formes religieuses supérieures, donc aussi la religion israélitique et chrétienne, auraient été développées d'origines inférieures[2]. Après de telles prémisses on aurait pu attendre une conclusion un peu plus décidée. Au lieu de cela nous lisons ce que suit: «La forme la plus ancienne de la religion .... n'était ni fétichisme ni animisme, ni un vague polythéisme ni un doctrinaire monothéisme, mais, d'après ce qu'il paraît, un naïf hénothéisme de façon que la déité fortement sentie fut conçue ensemble, mais non identifiée, avec la nature, respectivement avec le phénomène le plus sublime de la nature, le ciel»[3]. Il se manifeste donc aussi chez v. Orelli ce rapproche-

[1] Bonn 1899, comme Teil I, Abt. 2, de la «Sammlung theologischer Lehrbücher».

[2] L. c., p. 265 suiv., p. 846 suiv.

[3] L. c., p. 840.

ment à Schelling et M. Müller que, parmi les auteurs protestants conservateurs, nous avons constaté plus haut (p. 346) aussi chez Gloatz et Steude, s'il ne veut pas appeler monothéisme cette phase primordiale, «parce qu'il n'y a pas une opposition de principe consciente à une conception plurielle»[1]. Il est vrai, il faut considérer dans tout cela que v. Orelli, comme il écrit expressément, n'a pas l'intention de parler de la religion primitive («Urreligion»), mais de «cette forme la plus ancienne de la religion qu'il est possible d'inférer des phénomènes connus par l'histoire»[2]. Mais pourtant il ne fait pas assez d'attention à l'action créatrice de ces êtres suprêmes, qui, de principe, exclue et d'autres dieux suprêmes et l'attachement à la nature. Il aurait donc été mieux de remplacer résolûment cette expression tardive «hénothéisme» par le mot «monothéisme.»

C'est avec des sentiments divisés que j'ai lu l'article du Rev. W. W. Peyton «Anthropology and the Evolution of Religion»[3]. Provoqué par le livre de A. Lang «The Making of Religion» il veut donner «a humble contribution towards a new science of anthropology by other readings of the facts». La conception des esprits de la Nature chez les sauvages devrait être, selon lui, plus rapprochée du sentiment poétique de la Nature; le culte des ancêtres ne serait autre chose que la manifestation de l'amour envers les parents défunts; les acrifice et la danse religieuse seraient la vive manifestation de la relation personelle avec Dieu, les rites du sacrifice un moyen d'avoir un repas de société personelle avec lui etc. Nul doute que non seulement plusieurs de ces choses ont été trop peu appréciées par les ethnologues, mais, sous l'influence de tels préjugés, elles ont été faussement vérifiées dès leur découverte, de manière qu'il faudra, en beaucoup de cas, recueillir des matériaux tout nouveaux. C'est donc avec raison que Peyton adresse des paroles très sévères contre les conceptions bornées et pédantesques de quelques ethnologues[4]. Mais d'un autre côté, nous devons affirmer énergiquement que la conception de M. Peyton dans l'étendue qu'il lui donne n'est pas soutenable en face des faits. Aussi M. Peyton s'est-il bien gardé de la confronter avec les faits; ceux-ci ne sont dans son article que «rari nantes in gurgite vasto», il n'y a que des réflexions d'un genre presque purement idéologique. S'il s'était donné la peine d'approfondir réellement la foule des faits il aurait bientôt compris que ces formes du développement religieux, qu'il présente uniquement comme des formes rudimentaires

[1] L. c., p. 844.

[2] L. c., p. 839.

[3] Dans la «Contemporary Review» auguste 1901, p. 213 suiv., sept. 1901, p. 434 suiv.

[4] «Il est regrettable que les matériaux recueillis furent quelquefois contraints à se prêter pour démontrer que la Religion est une illusion humaine. La Religion est la mère de l'architecture et elle a érigé les temples grecs et les piliers gothiques. Dans l'anthropologie, il n'y a pas de temple pour la Religion et il n'y a pas d'espérance qu'il y en aura bientôt. On nous conduit dans des hopitaux de cancéreux, érigés sur toute la terre, où les cerveaux infectés jouent avec je ne sais quelle amorce entraînant dans des marais remplis d'illusions. Nous avons une littérature bourrée d'histoires de fétiches et totems, d'esprits affamés, d'esprits malins, d'usages atroces, de sauvages buvant le sang humain, de sorciers, etc. Une maladie qui n'a pas été dignostiquée: dès lors le remède inconnu.» l. c. p. 437—38. Comp. plus bas (p. 363) les paroles de A. Lang.

conduisant à des degrés supérieurs, ne sont pas seulement cela, mais qu'elles renferment aussi des erreurs formelles, des défauts intellectuels et moraux, donc des éléments de moindre valeur. Il est vrai que c'est une autre question si ces éléments de bas aloi ont été les principaux et les premiers. Nous le nions.

L'ouvrage volumineux du Dr. H. W. von Walthofen, paru un peu plus tôt sous le titre «Die Gottesidee in religiöser und spekulativer Richtung» (Wien 1903) témoigne d'une sincère bonne volonté et franchise. Mais d'un côté, les observations ethnologiques sur la religion des peuples sauvages sont tout à fait insuffisantes, — les découvertes modernes manquent totalement, — de l'autre côté, l'auteur manque dans une large mesure d'esprit critique. Il est capable de sympathiser avec la théorie naturaliste de Réville, «une des plus ingénieuses et explicatives» (p. 22) et croit ensuite «que l'animisme forme la base, à peine contestée aujourd'hui, sur laquelle s'agitent les questions encore indécises des commencements religieux» (p. 25); il ne semble pas dédaigner l'hénothéisme de M. Müller et est un partisan décidé des théories totémistes de la «communion» inventées par Robertson Smith (p. 32); il trouve cependant encore la possibilité de professer en même temps la théorie du dieu du ciel sous la forme évolutioniste que Pfleiderer lui avait jadis donnée. Voilà certainement un peu trop de syncrétisme qui s'explique, mais n'est pas justifié par les nombreuses lectures de l'auteur.

L'originalité du monothéisme est défendue par E. Staehlin dans sa conférence «Über den Ursprung der Religion» (München 1905). Il opère cependant avec des matériaux complètement insuffisants et en partie surannés et ses déductions théoriques n'offrent rien de neuf qui puisse satisfaire.

Malgré son peu d'étendue l'opuscule de M. Söderblom «Die Religionen der Erde»[1] a une importance exceptionnelle. On désirerait seulement que l'auteur eût fait une part plus large aux religions des peuples non civilisés; mais ce que l'auteur en dit prouve qu'il est familiarisé avec les derniers résultats de la science. Il ne s'élève pas seulement contre l'animisme de Tylor, mais, devançant à cet égard tous les théologiens, — du moins à mon avis, — il a saisi l'importance de la nouvelle phase de l'école moderne: la théorie magique qui se répand de plus en plus et il cherche à l'apprécier à sa juste valeur. Je dirais qu'il a généralement réussi s'il avait plus nettement affirmé l'autonomie intérieure et la priorité chronologique de la religion (l. c. p. 8), qu'il faut retenir malgré l'union dans laquelle elle est entrée plus tard, chez presque tous les peuples, avec la magie. Dans l'appréciation des observations ethnologiques sur l'Australie, il a capitulé devant les critiques, sans fondements comme nous montrerons plus tard, que Sidney Hartland et Howitt ont adressés à A. Lang.

Une position à part et, il faut dire, un très haut rang est occupé par le savant canadien, Rev. L. H. Jordan, avec son ouvrage important «Comparative Religion: its Genesis and Growth», Edinburgh 1905[2].

[1] Religionsgeschichtliche Volksbücher, III, 3. Tübingen 1906.

[2] En préparation encore du même auteur: «Comparative Religion: its Principles and Problems» et «Comparative Religion: its Opportunity and Outlook». L'ouvrage que nous avons sous les yeux est plutôt une histoire de la science comparée des religions et une prise de

Il répartit les savants qui s'occupent de ces études de la manière suivante: les partisans de la révélation primitive, les partisans de la théorie de l'évolution et les partisans d'une théorie intermédiaire qu'il appelle «Composite Theory». Il condamne le premier système (p. 217 suiv.), dont il déclare partisans tous ceux qui regardent la révélation primitive comme indispensable pour obtenir l'idée de Dieu, classification qui, en tout cas, ne convient pas aux théologiens catholiques, qui cependant sont tous partisans de la révélation primitive[1].

Mais Jordan n'admet pas non plus la théorie évolutioniste, elle ne lui explique surtout pas la diffusion universelle et la nécessité psychologique de la religion (p. 229 suiv.). Il expose ensuite la «Composite Theory» qu'il accepte lui-même: «Sous son influence, écrit-il, la théorie de la révélation ne s'identifie plus avec l'opinion qu'une illumination expresse soit essentielle pour expliquer l'origine de l'idée de Dieu parmi les hommes, mais elle prétend que l'idéal juif et chrétien de l'Etre suprême ne pouvait être obtenu que comme résultat d'une révélation divine spéciale: cette théorie de la révélation est maintenant acceptée comme affirmation d'une croyance mystérieuse mais parfaitement soutenable; tandisque la théorie de l'évolution, que l'on ne croit plus suffisante pour expliquer l'action de toutes les forces secrètes qui animent l'univers, est admise comme affirmation d'une grande vérité fondamentale et d'une vérité qui littéralement forme la substance de chaque science» (p. 233). Dans l'exposition qui s'y rattache, l'auteur insiste aussi sur l'apparition précoce de doctrines monothéistes parmi divers peuples (p. 243).

Mais Jordan va même encore au delà de cette position déjà si rapprochée des conceptions de l'école ancienne. La façon dont il s'exprime sur ce point mérite, en effet, d'être signalée, aussi donnerons-nous ici son exposition toute entière: «Il n'y a donc qu'à s'avancer encore un petit peu au delà de la position occupée déjà par les représentants de la théorie composée c.-à-d. jusqu'à ajouter à cette théorie, sous forme de conjecture, la doctrine d'une révélation[2], que Dieu aurait faite directement aux hommes des premiers âges. Cela suffit pour mettre cette théorie en harmonie pratique avec la théologie ancienne. Car si Dieu, en dehors de ce guide qui se trouve implanté dans l'essence même de l'homme, a cru nécessaire de faire beaucoup de révélations indirectes de sa volonté par le canal de livres et de vies (leaves and lives), ordinaires ou extraordinaires, ne pourrait-il pas alors, au début de

position provisoire vis-à-vis des questions les plus importantes, dont il renvoie la discussion détaillée au deuxième ouvrage annoncé ci-dessus. L'auteur a fait des études les plus étendues et des voyages aux centres scientifiques les plus renommés, il paraît donc éminemment préparé à sa tâche. Le sujet a été presqu'épuisé. Dans une direction seulement son exposé est extrêmement incomplet: c'est quand il s'agit des auteurs catholiques. De ceux-ci c'est uniquement le P. Lagrange qui est mentionné une fois dans une courte note. Le seul abbé Loisy est traité plus en détail, mais il semble bien que ce soit uniquement par ce que ses livres ont été mis sur le «fateful Index» (p. 143). Il serait vraiment bien étrange si c'était là la condition nécessaire pour que les ouvrages de savants catholiques fussent pris en considération.

[1] Voyez les détails de cette question au chap. IV.

[2] Jordan conçoit la révélation, en toute sincérité, comme «un acte surnaturel, divin, d'un charactère strictement historique», comme «une illumination de l'esprit qui a son origine indépendamment de l'homme». p. 215.

l'existence humaine et maintes fois aux siècles suivants, et en des façons différentes selon que l'homme était capable de les recevoir, de les comprendre et de les utiliser, ne pourrait-il pas avoir fait quelques révélations directes de sa présence et de la plénitude des conseils de sa grâce? Par là, l'avis de ceux qui croient que le monothéisme ait précédé le mouvement universel vers le polythéisme, qui se manifesta plus tard, ne paraît plus être exclu *a pirori*, mais il attend seulement le jour où, à l'aide de lumières toujours croissantes, cette conclusion sera ou approuvée ou définitivement abandonnée. Un nombre toujours croissant d'adhérents de la théorie composée se rangeront à cette opinion. Elle paraît en outre être une conclusion logique. Tandisqu'une révélation divine expresse n'était pas nécessaire pour implanter dans l'esprit de l'homme l'idée d'un Etre Suprême, de telles révélations furent nécessaires sans doute pour sauvegarder cette idée et la préserver pure et inaltérable, pour lui procurer finalement toute la diffusion dont elle était capable et qui était dans les intentions du Créateur. En d'autres termes, une révélation directe de Dieu parait avoir été indispensable, si l'idée de Dieu — que chacun possède — doit atteindre la certitude, la correction et la plénitude qui lui sont dues. Mais si l'on accorde tout cela, si l'homme a vraiment besoin d'une telle assistance, ce furent alors sans aucun doute les premiers hommes (ceux qui étaient les parents de la race et qui avaient absolument besoin d'un secours pour pouvoir instruire les générations suivantes) qui réclamaient cette assistance plus que tous les autres. Il est donc probable au plus haut degré que cette assistance leur fut accordée»[1].

C'est un symptôme extrêmement remarquable et satisfaisant au plus haut degré qu'un homme qui a connu tous les labyrinthes de l'ethnologie moderne et surtout de la science comparée des religions, un homme dont les maîtres furent des ethnologues placés bien à gauche, comme Tiele (v. 146), J. Réville (v. 148) et E. Lehmann (v. plus bas), un homme, qui, à proprement parler, prit à tâche de combattre la théorie de la révélation, arrivât enfin à une position qui est presque parfaitement identique avec la doctrine, justement interprétée, de la révélation primitive, telle qu'elle est admise, entre autres, par presque tous les théologiens catholiques, qui s'appuient en partie sur les mêmes arguments que Jordan emploie ici. Nous entrerons dans une discussion détaillée de cette matière plus loin au chap. IV.

Inutile d'ajouter qu'un savant de connaissances si étendues a complètement saisi la grande importance de Tylor et la valeur de la théorie animiste, qu'il croit surpasser aujourd'hui encore celle d'autres théories (p. 259 suiv.); inutile aussi d'ajouter qu'il rejette cette théorie.

Les Exégètes.

Une semblable méconnaissance de l'importance de l'animisme comme nous avons dû la constater si souvent dans les travaux apologétiques et de philosophie religieuse des théologiens ne peut naturellement pas se rencontrer chez les exégètes, quand la théorie de l'animisme est appliquée directement

[1] L. c. p. 244—245.

à un problème qui les intéresse en particulier, à l'histoire de l'Ancien Testament. Mais ce n'est pas tant l'animisme proprement dit qui entre ici en jeu, que le culte des ancêtres et des morts de Spencer, que Spencer lui-même[1] et plus encore Lippert, dans son ouvrage «Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion» (Berlin 1881), ont établi comme point de départ de l'évolution religieuse chez les Hébreux[2].

Cette doctrine fut introduite dans l'exégèse (protestante) par B. Stade[3] et Fr. Schwally[4], auxquels se joignirent Ch. Piepenbring, R. Smend, K. Marti, J. Benzinger, W. Nowack, J. Wellhausen, L. André, A. Bertholet, R. H. Charles, Ch. Delétra, F. Roux[5]. Dans la discussion de ces questions, il s'agit bien plus des usages funéraires et des opinions eschatologiques que de l'idée et du culte de Dieu, mais toujours la plupart des défenseurs comme des adversaires de la théorie de Spencer et de Lippert parlent aussi, au moins en passant, de ces deux points et comme ordinairement on ne saisit pas rigoureusement la différence entre les théories de Spencer et de Tylor, ils se déclarent aussi pour ou contre le premier système. Contre l'application des théories soit de Tylor, soit de Spencer à l'Ancien Testament se prononcèrent parmi les exégètes protestants: A. Dillmann[6], H. Schultz[7], E. Sellin[8], J. J. P. Valeton[9]. Les deux ouvrages de J. Frey[10] et de C. Grüneisen[11], écrits *ex professo* contre l'hypothèse de Lippert et de Spencer ne portent pas de jugement définitif sur l'importance générale de l'animisme pour la philosophie de la religion; de même Meusel dans un compte-rendu plus étendu sur ces ouvrages[12], dans lequel il se range surtout à l'avis de Grüneisen. W. E. Addis, au contraire, bien que

[1] Principles of Sociology. London 1876 ss. I. 554 ss.

[2] L'histoire de toute cette controverse se trouve très bien résumée chez Lods «La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite». Paris 1906, t. I, p. 1—12, 265—266. Lods reconnait, comme de juste, à Tylor une importance plus grande; Spencer est très bien caractérisé par ces mots: «Herbert Spencer, prenant pour base les travaux de Tylor, mais en prolongeant certaines lignes avec l'intrépidité exclusive des systématiciens» (l. c. p. 8). Bien qu'évolutioniste lui même, il critique la série des démonstrations de Spencer comme il suit: «...bien des anneaux de la chaine ne sont unis que par des fils d'araignée» (l. c. p. 10). Il a aussi raison de dire que la théorie de Spencer a été rejetée par l'école anthropologique anglaise, et — ajoutons-nous — par presque tous les ethnologues de profession.

[3] Geschichte des Volkes Israel. 2 voll. Berlin 1884—87. 2e éd. 1889.

[4] Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Judentums. Gießen 1892.

[5] Voyez les ouvrages de ces auteurs dans Lods, l. c. p. 21—22.

[6] Kurzgefaßtes exeg. Handbuch z. A. T. Leipzig, 2e éd. 1886, p. 303.

[7] Alttestamentliche Theologie, Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe, Göttingen. 5e éd. 1896. p. 84—85.

[8] Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte. Leipzig 1896. I, p. 181—90.

[9] Dans Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2e éd. 1896. I, p. 253.

[10] Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Leipzig 1898. Frey semble plutôt reconnaître le culte de la nature de Max Müller comme point de départ de la religion. p. 232.

[11] Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Halle 1900. Grüneisen semble pencher davantage vers l'animisme. p. 16.

[12] Dans «Neue kirchl. Zeitschrift», Erlangen et Leipzig. XVI (1905), p. 184—91, 523—45.

chrétien croyant, accepte comme forme primitive de la religion sémitique l'animisme ou polydémonisme[1].

Une forme particulière du culte des ancêtres, en tant qu'elle intéresse la religion, est, dans beaucoup de pays, le totémisme. Robertson Smith en fit le premier degré de l'évolution religieuse, en particulier aussi de la religion des Sémites, y compris les Hébreux[2]. Cette hypothèse trouva l'assentiment de J. Jacobs, T. K. Cheyne, A. H. Sayce, J. F. Lennan, J. Benzinger, G. B. Gray, G. Kerber, A. Lang[3]. Contre elle le P. V. Zapletal, O. Pr. écrivit un ouvrage spécial[4] et Nöldeke[5] s'associa en principe à ses conclusions. A l'égard de l'animisme, Zapletal semble prendre la même position que Borchert[6].

Une plus grande attention est consacrée à l'animisme par quelques ouvrages qui s'occupent de la religion des Israélites ou des Sémites en général. Mentionnons en premier lieu le petit mais substantiel livre de E. König: «Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelitischen Religion» (Langensalza 1906) qui rejette en bloc l'animisme comme première étape dans l'évolution religieuse. Déjà auparavant W. Müller, dans son ouvrage «Die Entwicklung der alttestamentarischen Gottesidee in vorexilischer Zeit» (Gütersloh 1903), avait fait remarquer que les théories sur la religion d'Israël étaient essentiellement basées sur l'évolutionisme anthropologique et avait rejeté celui-ci.

Mais l'ouvrage le plus important sur cette matière sont les «Études sur les Religions sémitiques» du P. J. M. Lagrange, O. Pr. (Paris, 1ère éd. 1902, 3ème éd. 1905). Avant d'entrer dans son sujet, il traite dans une longue introduction des «origines de la religion et de la mythologie» en général (l. c. p. 1-40). Il y reconnaît aussitôt la haute signification que la théorie animiste a obtenu dans la science moderne des religions; l'introduction entière s'occupe presque exclusivement des différentes formes qu'elle revêt; un grand nombre de remarques très judicieuses y sont faites; le résultat final, formulé déjà à la page 2, n'est pas une condamnation absolue de la

[1] Hebrew Religion to the establishment of Judaism under Ezra. London 1906.

[2] Animal Worship and animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament (Journal of Philology, vol. IX), p. 75 ss; Kinship and Marriage in early Arabia, Cambridge 1885; Lectures on the religion of the Semites, first ser. London, 1e éd. 1889; 2e éd. 1894. Son élève A. Jevons appliqua cette théorie à chacun des peuples de la terre (Voyez plus haut p. 142.).

[3] Voyez les titres exacts de leurs ouvrages dans Zapletal (cfr. note suivante) p. 17, 18. Il faut cependant ajouter que, du moins chez Lang, l'admission de l'existence du totémisme chez les Hébreux n'est pas identique avec l'hypothèse quil est le premier degré de l'évolution de la religion.

[4] Der Totemismus und die Religion Israels, Fribourg (Suisse) 1901. Je ne comprends pas pourquoi Lods oublie entièrement cet ouvrage dans son «Aperçu sur l'histoire de la question (V. plus haut p. 325, note 2). Dans la liste des ouvrages à consulter, à la fin du 2e volume, il est mentionné.

[5] Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. 1904. Il croit seulement qu'on n'a pas encore prouvé l'impossibilité du totémisme dans les temps les plus anciens, mais «à mon avis, continue-t-il, nous n'avons aucun témoignage probant en faveur de cette théorie» (p. 74).

[6] Cfr. l. c. p. 120—21, 129.

théorie animiste; Lagrange dit seulement: «Il nous a paru que l'animisme, facteur principal de la mythologie, n'a joué qu'un role secondaire dans la religion[1].»

Critique de la position des théologiens. — Considération insuffisante de l'animisme

L'impression générale que nous ressentons en jetant encore une fois un regard sur la position des théologiens, ne peut pas être qualifiée de pleinement satisfaisante. Les desiderata peuvent se répartir sous trois points de vue:

1° On n'a pas tenu compte du nouveau mouvement scientifique dans une mesure qui correspondait à son importance intrinsèque et extrinsèque.

2° En conséquence, la lutte contre ces nouvelles doctrines était insuffisante et peu vigoureuse et de plus viciée par plusieurs défauts de forme.

3° La défense allait souvent plus loin que les faits ethnologiques en général et ceux de la science de la religion en particulier, permettaient et que les besoins de la foi révélée l'exigeaient.

Entrons dans le détail. Il est d'abord à regretter que l'on ait dépensé trop de peine à propos de théories sur l'origine de la religion qui étaient déjà vieillies et qui de plus n'étaient défendues que par quelques auteurs isolés et finalement étaient trop idéologiques, purement philosophiques, pour avoir une grande valeur dans nos temps réalistes. Ce sont les théories de Feuerbach, Lange, Strauss, Buckle, Happel etc. qui en outre, pour les maigres preuves concrètes qu'ils apportent, en reviennent toujours aux observations de l'ethnologie. En outre, depuis à peu près une vingtaine d'années, il n'était plus besoin de se donner tant de peine à réfuter *in extenso* l'opinion de Lubbock sur l'existence de peuples sans religion. Si dans son temps elle a eu quelque vogue, elle fut combattue le plus vivement précisément par Tylor, et aujourd'hui aucun savant de quelque renom n'oserait la soutenir. Les autres détails de l'hypothèse de Lubbock sur l'origine des religions n'ont plus actuellement assez d'importance pour devoir être réfutés expressément.

Depuis que même les linguistes indogermains ont reconnu de plus en plus que les commencements de l'évolution religieuse sont à chercher non dans le culte de la nature des peuples civilisés et demi-civilisés dont ils s'occupent, mais dans les religions des peuples non civilisés, il nous semble déplacé, tant au point de vue théorique et scientifique qu'au point de vue pratique et apologétique, d'accorder si peu d'attention à ces religions à côté de celles des peuples civilisés ou demi-civilisés. C'est là méconnaître d'une manière désastreuse le mouvement scientifique et les besoins de notre temps[2].

[1] Il y a à signaler comme défaut au point de vue formel que parmi les multiples citations il n'y a nulle part une indication sur Tylor comme auteur de l'animisme.

[2] Voici ce que disait déjà en 1884 H. Gaidoz en rendant compte d'un ouvrage du P. Cesare A. de Cara, S. J. «Esame critico del sistema filologico e linguistico applicato alla mitologia e alla scienza delle religioni» (Prato 1884), ouvrage que je n'ai pu étudier: «Aussi nous paraît-il s'être donné souvent la peine de combattre des théories mourantes qui ne sont plus que les superstitions de quelques philologues, et n'avoir pas vu sur quel terrain va se développer l'étude de l'histoire des mythologies et des idées religieuses». Mélusine. II. p. 96.

Ici nous voudrions particulièrement mettre en garde contre le système panbabylonien que nous avons signalé plus haut (p. 155) et qui commence à gagner du terrain, afin qu'on ne lui accorde pas une importance plus grande qu'il ne convient. Par contre, il serait à désirer que spécialement les savants catholiques consacrent plus d'attention que par le passé à l'application des états religieux des peuples primitifs, que l'on fait aujourd'hui avec prédilection, à la religion d'Israël; au double point de vue négatif et positif il y aurait à faire là une besogne bien utile.

S'il ne vaut plus la peine aujourd'hui de combattre avec force les théories naturalistes des philologues sur l'origine de la religion, il n'est pas davantage de mise de chercher encore des auxiliaires contre l'animisme dans leurs rangs qui s'amoindrissent chaque jour, et dont les soldats sont à chaque instant prêts à passer au camp ennemi. Nous voudrions dire ceci surtout à propos de Max Müller. Car ses sorties contre l'école anthropologique sont citées de préférence dans les milieux croyants. Ce savant versatile ne mérite certainement pas cet honneur, puisque, en tout cas, par les trois degrés de la religion «physique», «anthropologique» et «psychologique» qu'il établit, dans son dernier grand ouvrage[1], commes étapes successives de la religion, il adhère lui-même, nonobstant quelques phrases spécieuses, à un animisme timide et au culte des ancêtres. Ajoutez à cela que ses principes mythologiques qui sont la base de ses attaques contre l'école anthropologique ont été ébranlés et dépouillés de toute autorité par la critique des ethnologues, nous ne renvoyons qu'à celle d'A. Lang dans «Modern Mythology»[2]. Enfin il ne faut pas perdre de vue qu'en dehors de son domaine linguistique particulier, l'Inde, Max Müller n'a une autorité spéciale ni en linguistique ni en ethnologie.

On a un peu trop oublié que c'est l'école anthropologique qui domine aujourd'hui presque exclusivement la science des religions. A elle appartiennent presque tous les ethnologues de quelque importance des trente dernières années, dans tous les pays d'Europe et d'Amérique et de plus en plus aussi tous ceux qui s'occupent de l'étude comparée des religions en particulier[3]. Inutile donc d'attendre aucun secours de ce côté contre l'animisme et d'autres théories évolutionistes. Il est indispensable de faire table rase de toutes les illusions qui subsistent peut-être encore sous ce rapport et de reconnaître inexorablement qu'on est tout seul, qu'il n'y a personne parmi ces savants auquel on pourrait recourir. On croit souvent pouvoir citer encore l'école dite de Leipzig. Waitz est antérieur à l'époque qui vient ici en question, mais il est en tout cas entièrement pour la théorie évolutioniste. Avant tous les autres on pourrait s'attacher à Peschel. Lui et Ratzel et Schurtz assignent au moins comme principe de l'évolution religieuse le besoin de causalité dans l'homme, et tous les trois, Schurtz en particulier,

[1] Natürliche Religion, éd. allemande. Leipzig 1890.

[2] Cfr. plus haut p. 141.

[3] Il n'est donc pas exact de dire avec le P. Chr. Pesch, S. J. dans son ouvrage «Gott und Götter» (p. 108): «Voilà pourquoi les linguistes et les ethnologues les plus en vue on reconnu que l'évolution religieuse des peuples ramène à un monothéisme primitif».

ont des paroles extraordinairement belles et émouvantes sur l'importance de la religion. Mais dans l'exposition effective des phases de l'évolution religieuse, Ratzel et Schurtz suivent en tout cas le schema de Tylor jusque dans ses détails et tous acceptent sans restriction la thèse que dans leurs degrés les plus bas la religion et la morale n'ont rien de commun. (Voyez notre exposé, plus haut p. 150.)

Manque de formation ethnologique.

Déjà par les défectuosités exposées jusqu'ici, la défense contre l'animisme ne peut pas être regardée comme suffisante. On dépensa trop de forces contre des adversaires secondaires, et vis-a-vis de l'ennemi principal, dont on ne sut pas reconnaitre l'importance, le combat consista souvent seulement en des escarmouches. Mais il s'y ajoute un certain nombre de défauts de forme dans l'organisation de la défense.

Sous ce rapport il faut d'abord faire remarquer que la plupart des partisans de l'animisme s'occupaient, par profession, de la science des religions; un grand nombre d'entre eux étaient de plus des ethnologues formés. En cette qualité, ils possèdent une riche littérature respective et savent appuyer leurs thèses sur une multitude de faits positifs. Ainsi, l'ouvrage de Tylor en particulier renferme une quantité si écrasante de faits que le simple lecteur s'en laisse déjà imposer. Du côté des défenseurs de la révélation, on apporta, au contraire, ordinairement peu d'observations nouvelles; on se contenta bien souvent de critiquer les faits cités par les adversaires et de les interpréter dans un autre sens. De nos jours on appelle cela trop volontiers de «vains artifices dialectiques» et ceux-ci ne font pas grande impression en nos temps positifs. Même pour l'exposition positive on se servait souvent de sources secondaires, fréquemment même des collections de matériaux des adversaires qu'on combattait et sur lesquels on jetait le ridicule.

Si les adversaires étaient des ethnologues, ils pouvaient aussi habilement tirer profit d'autres éléments ethnologiques pour confirmer leurs thèses; en tout cas, ils furent préservés des bévues qui auraient pu discréditer leur autorité dans la science des religions. Par contre, dans plusieurs ouvrages apologétiques ils se trouve des erreurs considérables en ethnologie. Ainsi chez Borchert (Animismus, p. 140) les peuples de la Guinée méridionale etc. sur la côte ouest de l'Afrique auraient dû être classifiés dans les autres tribus bantoues; p. 144 il représente Ndengei comme «dieu principal» des Mélanésiens, tandis qu'il n'est que le dieu de Fidji, une petite subdivision spéciale des peuples si multiples de la Mélanésie. A la p. 146 les Papoues de Belep sont comptés parmi les Polynésiens, tandis qu'ils font partie des Mélanésiens. Tous ces détails sont bien mieux exposés dans Chr. Pesch, S. J.: «Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit» (Freiburg 1888). A part quelques inexactitudes insignifiantes, il n'y aurait à relever que la division par trop sommaire des Indiens sauvages en Indiens du Nord et du Sud de l'Amérique, surtout puisqu'il n'offre pas de subdivisions pour ceux de l'Amérique du Nord. Le manque complet d'études sur les peuples non civilisés de l'Asie est cependant inexplicable. Il en est de même dans C. Gutberlet: «Lehrbuch

der Apologetik» (Münster 1895). Il est vrai qu'il s'en rapporte surtout à Pesch; mais les différents peuples nègres sont confondus chez lui d'une manière inextricable. Il y a des affirmations insupportables, ainsi, p. ex p. 111: «Les Australiens sont divisés en Polynésiens, Mélanésiens et Micronésiens», et «les idées religieuses des nègres d'Australie ont dans leur ensemble une coïncidence si remarquable avec la religion prébouddhique des peuples mongoles et altaïques qu'on peut conclure à d'anciennes relations mutuelles».

Il faut cependant remarquer que les théologiens «libéraux» qui suivent la théorie animiste se rendent souvent coupables de mêmes erreurs, sinon de plus fortes encore. Des choses très curieuses se rencontrent sous ce rapport chez W. Bousset: «Das Wesen der Religion» (cfr. plus haut p. 345).

Là on désigne en bloc comme «sauvage» «la race malaise, polynésienne, l'américaine [par conséquent aussi les peuples civilisés de l'Amérique: les Aztèques, Mayas, Ketchouas, Chibchas!], la moitié de la race mongole et celle des nègres [et où restent les Australiens, les Papoues et les Hottentots?] Tous ces peuples, affirme-t-il, appartiennent à trois divers degrés d'évolution; sur le plus bas degré se trouvent les Bushmens, les troglodytes de l'Afrique, les peuples de l'extrémité méridionale de l'Amérique, de la Mélanésie, quelques tribus mongoles [ici encore manquent les Australiens, les Papoues, Andamanais, Wedda, Sakeis, Sémangs]; sur le deuxième degré se trouvent les races malaises, polynésiennes et américaines «qui peut-être doivent être classées ensemble» [! ?]. Au troisième degré il y a la race nègre [on n'apprend donc rien du tout des Dravidas et des Hamites] (l. c. p. 28). Ensuite l'auteur continue: «Mais pour nous, ces différences délicates [?!] ne viennent pas en considération; nous embrassons toutes ces races dans une seule unité.» De tous ces pauvres «sauvages», jetés sans miséricorde dans une même classe, Bousset trace ensuite le portrait suivant: «Par les liens naturels de la famille et de la parenté, il se forme des communautés plus grandes mais sans cohésion: la vie par tribus dans ses premiers commencements; formations qui se constituent dans une génération pour disparaître dans la suivante sans laisser de traces; en Afrique, par exemple, nous voyons des agglomérations à la manière des troupeaux qui se dispersent aussi facilement qu'ils se sont réunis. A cet état correspond une quantité innombrable de langues et de dialectes qui s'entremêlent constamment. Le plus puissant moyen de conserver la tradition, l'écriture, n'est pas encore répandu dans une mesure digne de notre attention. Donc pas d'histoire, pas de souvenirs, pas de trésor d'expérience.» (l. c. p. 29—30.) Ce verbiage incroyable ne pourra que provoquer une émerveillement universel dans les rangs des ethnologues et des linguistes. Le livre de Bousset est le fruit de conférences qu'il a tenues devant le grand public. Ce n'est pas un bon signe qu'une telle conférence a été faite à Gœttingue, moins encore qu'elle a été imprimée, et le pire, c'est qu'elle paraît maintenant en édition à bon marché. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il serait très salutaire d'ériger à l'université de Gœttingue une chaire d'ethnologie et il n'y aurait pas que des étudiants à devoir s'inscrire comme auditeurs.

Rétournons à la considération des théologiens conservateurs. Pour être bref, la préparation requise pour la défense et l'attaque manquait

très souvent. Elle aurait été d'autant plus facilement accessible que les rapports des missionnaires des temps anciens et modernes, auxquels on emprunte souvent les faits les plus importants, auraient dû être plus familiers surtout à eux. Mais on ne comprenait pas très souvent l'importance de ces choses. Surtout dans l'Allemagne catholique, ce manque d'intelligence se manifeste aussi en ce que les représentants de la science théologique, de toutes les parties de la population, ont entretenu le moins de relations avec les missionnaires. Naturellement ni les uns ni les autres n'ont tiré profit de cette situation. Chez les thélogiens protestants, les rapports avec les missions étrangères sont plus intimes; on en a une preuve dans l'admission de la science des missions dans l'organisme des études théologiques des universités.

La meilleure et la plus heureuse méthode de combat contre l'animisme aurait été de lui opposer une théorie positive, perfectionnée jusqu'aux moindres détails et s'appuyant sur une riche documentation de faits. C'est ce qui n'a pas eu lieu. On cessait ordinairement quand on croyait avoir fait la preuve que le monothéisme a été la forme primitive de la religion. On n'accordait pas une attention spéciale à la multitude encombrante des autres faits souvent si étranges, repoussants, horribles, qui se manifestent dans la vie religieuse des peuples. On jetait par ci par là quelques observations de principe, pour indiquer comment ces faits pouvaient êtres expliqués en quelque manière. Mais on n'aborda jamais ce travail de patience de recueillir tous ces faits, d'en soumettre la masse à la critique; on ne se donna pas la peine de chercher des idées capables de réduire les faits ainsi examinés à une unité intérieure: bref, on n'établit pas de théorie pleinement satisfaisante qui, puisque deux systèmes contraires ne peuvent pas être à la fois vrais, aurait déjà montré, par sa structure lumineuse et sûre, combien l'hypothèse contraire était peu soutenable.

Pour le fond, il faut reprocher à beaucoup d'adversaires théologiques de l'animisme qu'ils n'ont pas suffisamment reconnu les faits ethnologiques réellement existants. Il est curieux que ce soit le cas surtout chez l'auteur qui s'est occupé le plus *ex professo* de l'animisme, A. Borchert[1]. Il est, par exemple, un fait ethnologiquement bien prouvé que des rêves agissent beaucoup plus vivement sur les peuples primitifs et que la différence entre le rêve et la réalité est chez eux bien moins ressentie que chez nous. Borchert croit qu'affirmer ceci est «une affirmation arbitraire, dictée par un système» (l. c. p. 14). La croyance des peuples non civilisés à l'âme des animaux qui ressemble dans ses traits essentiels à l'âme humaine et lui est parfois supérieure peut être prouvée également par une multitude de témoignages authentiques. Borchert n'apprécie pas même à leur juste valeur les exemples absolument frappants allegués par Tylor (l. c. p. 18); les motifs pour lesquels ces peuples traitent les animaux respectifs sont, d'après leurs propres

[1] Borchert, soit dit en passant, méconnait absolument que l'ethnologie n'est en premier lieu qu'une phénoménologie et ne porte aucun jugement sur la vérité ou fausseté objective. Même dans le cas où un ethnologue croit que les sauvages n'auraient «découvert» leur âme que dans le rêve, dans des cas d'évanouissement ou de mort, il n'affirme pas encore qu'il y a ou non une réalité objective correspondant au concept de l'âme. Ceci est absolument hors de la sphère de sa science.

affirmations, la croyance à l'âme des bêtes. De même «la métaphore» ne suffit pas pour expliquer la foi à l'âme des plantes et d'autres objets; nous avons de nouveau les affirmations de ces peuples témoignant qu'ils y croient. La peur des esprits des défunts n'est pas, il est vrai, également répandue chez tous les peuples, mais la nier à peu près complètement, nier que la sépulture est, chez beaucoup de peuples, un effet de cette peur, c'est tomber dans l'excès. Borchert accuse les animistes d'admettre des choses incroyables à la légère; lui-même cependant croit que c'était «sans doute d'abord la tendresse de l'amour» qui poussa les femmes à se tuer sur le tombeau de leurs époux. Outre que cette explication n'est d'aucune valeur pour le meurtre des esclaves, il est difficile de croire que chez les femmes de l'antiquité, malgré leur condition plus misérable, la «tendresse de l'amour» ait été si forte et si fréquente qu'un usage aussi général ait pu se former. Nous ne nions pas que l'attachement aux morts n'ait été pour quelque chose dans cette pratique, mais le vrai motif était l'idée que les massacrés devaient être pour le mort dans l'autre monde ce qu'ils avaient été pour lui sur cette terre. Que cette idée fût généralement répandue, nous en avons la preuve dans les dépositions des indigènes mêmes et Borchert n'a aucune preuve qu'elle se développa seulement plus tard, que la «tendresse de l'amour» ait été le motif plus ancien et, de son temps, exclusif. Il est inexcusable d'avoir emprunté à Max Müller l'explication absurde que l'usage de déposer des vivres près des tombeaux ait tiré son origine de ce que quelques hommes avaient fait ceci d'abord «avec une espèce d'amour qui ne réflechit guère» et que d'autres les auraient imités (p. 28). Il y aurait encore bien des choses de ce genre à relever, mais elles nous conduiraient trop loin. De là il appert évidemment que l'auteur — c'est le défaut que nous avons dû constater en général chez les théologiens adversaires de l'animisme — n'a étudié pour son but que les ouvrages de Tylor, Spencer, Lippert et d'autres compilations de ce genre, et s'est trop peu familiarisé avec les sources originales de l'ethnologie. Dans la réalité vivante avec laquelle les exemples s'y seraient offerts à ses yeux, il les aurait appréciés plus justement.

Manque de précision dans la défense.

Nous sommes en effet persuadés que non seulement les faits allégués par Tylor en faveur de l'animisme, mais même leur appréciation immédiate sont en général exacts. Nous sommes aussi d'accord avec cette théorie sur ce point que dans ces faits se manifeste une phase de l'évolution intellectuelle qui inclinait, beaucoup plus que maintenant chez nous, à l'animation et la personnification des objets de la nature. Nous constatons avec satisfaction que précisément celui d'entre les auteurs théologiques qui a étudié le plus à fond les sources originales, est entièrement du même avis. Quand Mgr. le Dr. W. Schneider, dans son ouvrage «Die Religion der afrikanischen Naturvölker», décrit la croyance des nègres aux esprits, il la ramène «à l'imagination, travaillant au service de la peur et de l'espérance», qui «noue des liens mystérieux entre le monde des phénomènes et leurs conditions d'existence» (l. c. p. 101). Ailleurs («Die Naturvölker», I, p. 217), il définit cette

croyance aux esprits comme une explication des phénomènes naturels qui fut trop hâtive et n'a pas été corrigée par une expérience plus longue et par des recherches. Comme ce manque d'expérience et de recherches sera naturellement d'autant plus grand que l'évolution humaine remonte plus en arrière, nous croyons qu'il ne peut pas y avoir d'objection sérieuse contre cette conséquence de l'animisme que plus l'évolution de l'esprit humain est ancienne, plus cet instinct d'animation et de personnification a été fort et plus ses produits doivent être nombreux.

Ce que nous rejetons de la théorie de l'animisme, ce sont surtout les points suivants: 1° que dans cette période de l'évolution humaine, admise aussi par nous, l'activité intellectuelle ait consisté exclusivement dans ces personnifications erronées et ait été privée des fonctions vraiment rationnelles; 2° que cette phase ait été substantiellement distincte de la condition de l'homme d'aujourd'hui et ait été plus rapprochée de celle des animaux; 3° qu'elle ait été le point de départ de l'évolution religieuse qui auparavant faisait totalement défaut. Pour le moment il nous importe seulement de préciser notre position; les preuves en seront exposées en détail dans les chapitres suivants.

A propos du dernier point nous tenons à faire remarquer, déjà dès maintenant, que l'évolution du concept de l'esprit n'est pas en tous points identique avec l'évolution religieuse, mais une affaire «profane», métaphysique, psychologique. C'est ainsi qu'en jugent avec raison aussi le P. Lagrange[1] et E. Steude[2]. Il n'y a donc pas d'intérêt strictement religieux à faire des objections contre la constatation des égarements étranges par lesquels l'évolution du concept formel de l'âme aurait passé, d'après la théorie animiste, chez les peuples incultes, aussi peu qu'il serait possible de nier la réalité historique des transformations que le concept de l'âme a dû subir dans la philosophie grecque ou allemande. Ce que nous contestons c'est que le concept de l'âme ait été formé pour la première fois à la suite de l'observation du sommeil, de la mort, du rêve etc. et pour l'explication (erronée) de ces états. Ici nous sommes pleinement d'accord avec Borchert quand il fait ressortir que le concept de l'âme a déjà existé auparavant[3]. Seulement il oublie d'expliquer comment ce concept s'est réellement formé.

H. Schell a supplée excellemment à ce défaut. Il écrit: «Malgré cela il est évident que par âme on a entendu toujours autre chose que l'haleine, la chaleur vitale, ce feu intérieur de la vie dont on sentait les ardeurs dans les mouvements de la concupiscence sensuelle et sexuelle, autre chose aussi que l'image d'un rêve, l'ombre ou l'image reflétée par un miroir. Même en cumulant tous ces phénomènes de la vie, ils sont insuffisants à produire l'idée de l'âme. Celle-ci n'avait pas besoin de tant de détours pour naître, car sans haleine, chaleur, rêve, silhouette, image reflétée dans un miroir, tout homme connaissait et connaît ce quelque chose d'interne et de vivant, un et insaisissable, persistant et invincible qui en lui perçoit, juge, recherche

[1] Etude sur les Religions, p. 7.
[2] Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft, p. 37.
[3] Der Animismus, p. 14.

et doute, sent et veut, aime et haït, craint et espère, qui détermine et est déterminé, dans lequel tout ce qu'il éprouve se concentre et se compénètre et d'où procède tout ce qu'il fait et tout ce qu'il veut. Non pas pour parvenir à la connaissance et au concept de l'âme, l'haleine, le feu, l'ombre, l'image reflétée dans le miroir, les images du rêve et de la mémoire furent de quelque valeur, mais pour établir sous ce rapport une comparaison entre les expériences intérieures et extérieures et pour s'appuyer sur cette analogie, afin de s'en faire une image et trouver une dénomination linguistique[1].»

Ce n'est pas ce point de départ intérieur, mais seulement cette comparaison avec les expériences de la vie extérieure et le désir de lui trouver une expression linguistique qui occasionna plus tard l'erreur qui, une fois existante, pouvait se développer toujours plus vigoureusement. La perception immédiate, si souvent répétée, jour par jour, des mouvements de la vie intérieure, voilà la vraie base primordiale du concept de l'âme. C'est aussi la seule vraie; c'est la même dont Aristote tira sa notion de l'âme, bien qu'en la soumettant à une considération beaucoup plus intense, plus compréhensive, plus méthodique; la même qui conduisit, dans nos temps modernes, W. Wundt à la conviction qui lui fit désigner son ancienne identification de l'âme humaine avec celle des animaux comme «un péché de sa jeunesse»[2].

Pour démontrer l'erreur de la philosophie matérialiste, d'après laquelle la formation du concept de l'âme par l'humanité primitive serait «the result of early fallacious reasonings about misunderstood experiences»[3], A. Lang n'aurait donc pas eu besoin de recourir aux événements extraordinaires dans la vie des sauvages, à la suggestion, l'hypnotisme, la clairvoyance, comme il le fait dans la première moitié de son excellent ouvrage «The making of Religion.»

Il nous reste encore à parler d'une réserve qu'un théologien fait à propos de l'animisme. Le P. Lagrange croit «qu'il n'est nullement prouvé que le sauvage lui-même croie animé d'une vie propre l'objet inanimé. Il s'imagine pouvoir déposer une de ses âmes dans un animal ou dans une plante, et ainsi la plante ou le rocher peut être le siège d'un esprit semblable au sien. Dès lors toute l'activité d'un être, le soleil, la lune, les étoiles, ne se résout pas en lois mécaniques, mais en pensées et en désirs[4].» Cette opinion est ethnologiquement et psychologiquement insoutenable. Il est bien certain que plusieurs peuples non civilisés croient d'avoir plusieurs âmes. Mais en général, le nombre de ces âmes ne dépasse pas celui de deux ou trois: le plus grand nombre, que je sache, atteint par les Battak, est celui de sept. Comment donc-même ce nombre là pourrait-il suffire pour exécuter cette foule de personnifications qui cependant sont faites réellement par ces peuples sauvages? A raison plus forte, cette opinion n'est pas admissible pour les peuples pourtant si nombreux où l'on ne sait rien de l'existence de plusieurs âmes dans un seul individu.

[1] Apologie des Christentums, I, 59.
[2] Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, 3. Aufl., Hamburg u. Leipzig 1897, S. V.
[3] A. Lang. The making of Religion. 2e éd. London 1900, p. 1.
[4] Etude sur les Religions sémitiques, p. 35.

Mgr. W. Schneider semble, au moins pour la partie négative, être du même avis que le P. Lagrange, mais il essaie une autre solution positive: «En général, le sauvage se place en face de la nature comme un enfant dont la croyance à des esprits naturels n'a pas encore passé par une expérience physique. Non pas qu'il attribue à l'eau, au feu, aux arbres, aux rochers une vie naturelle, une volonté et une activité propre à eux, comme l'animisme le suppose, mais il croit à des myriades d'esprits personnels qui remplissent l'univers et qui excitent et règlent toute son activité[1].»

Plus tard, Mgr. Schneider a précisé davantage et, comme il nous semble, plus exactement la nature de ces esprits, quand il écrit: «Les uns, plus élevés et plus puissants, séjournent ordinairement dans des lacs et des rivières, sur les montagnes, dans les cavernes et paraissent rarement; les autres contractent avec des objets du monde matériel une union analogue à celle de l'âme et du corps . . . Un esprit humain, ou ressemblant à celui de l'homme, habite et agit dans un animal ou un arbre, comme l'âme dans le corps, mais il est moins étroitement attaché à son corps, de manière qu'il peut aussi l'abandonner de nouveau et prendre une autre forme.»

Il y a ici certainement une conception plus exacte que chez le P. Lagrange, en ce que l'esprit est supposé contracter avec des objets du monde corporel inanimé une union organique semblable à celle qui a lieu entre l'âme et le corps. Mais nous tenons pour psychologiquement inconcevable que déjà à la première période de l'animation de la nature, on ait cru à des esprits indépendants, personnels, existants sans corps qui ne seraient entrés que plus tard en union, alors certainement organique, avec un corps inanimé. D'où est donc venu ce concept d'un esprit naturel à existence autonome? Par l'expérience naturelle on ne pouvait parvenir à lui que par les âmes des défunts, séparées de leurs corps et existant dès lors indépendamment d'eux. On transféra de ces âmes ce concept à la nature. Mais de même que chez l'homme le concept d'une âme séparée avait été précédé par celui d'une âme unie organiquement avec le corps, de même il n'y aurait eu, pour le passage de l'âme séparée à la nature, aucun moyen terme, s'il n'y avait eu la conception d'une union organique primaire.

Ici, en effet, nous sommes d'accord avec Tylor, et nous voyons le premier degré de l'animation de la nature en ce que l'homme conçut tous les êtres extérieurs d'après l'analogie de son propre être ou, plus exactement, inclinait à les concevoir ainsi; qu'il les concevait donc comme composés d'une partie extérieure et d'une partie (vivifiante) intérieure. On se laisse trop prévenir contre cette opinion de Tylor par l'objection de H. Spencer, citée par tant de théologiens, que déjà l'animal sait distinguer entre vivant et non vivant[2]. Le philosophe Spencer s'est montré ici moins philosophe que l'ethnologue Tylor. Il va de soi que la distinction, uniquement fondée sur les sens, que l'animal fait entre vivant et mort se retrouve pleinement chez l'homme. Mais ce procédé purement intellectuel qui consiste en ce que l'homme voit

[1] Die Naturvölker, II, 398.
[2] Die Principien der Sociologie, I, p. 159.

d'abord sa vie intérieure et y reconnaît la cause de ses actions extérieures, qu'il ramène ensuite à d'autres objets par la recherche analogique des causes les actions extérieures à un principe intérieur semblable, ce procédé, ni dans sa première ni dans sa deuxième partie, ne se rencontre en aucune manière chez l'animal, et bien qu'il soit quelque peu[1] erroné dans sa deuxième partie, il est dans son ensemble non un signe d'infériorité, mais il forme une partie importante de la primauté de l'homme sur la bête.

Nous ajoutons immédiatement que l'animation organique primaire, étendue d'abord avec plus ou moins de netteté à toutes les choses extérieures, fut en premier lieu soumise à une rectification pour les objets qui ne montraient aucun ou très peu de mouvement propre, comme les minéraux et beaucoup de plantes. Quand plus tard des esprits naturels indépendants avaient été inventés, à l'exemple des esprits humains séparés, on leur fit contracter de préférence avec ces objets inanimés une union secondaire, organique ou même inorganique. Précisément cette particularité qu'on les unissait d'une alliance secondaire, de préférence avec ces êtres inanimés, tandis que chez les animaux et le reste des plantes l'union organique primaire persistait toujours, montre dans quelles ornières l'animation procédait autrefois.

Il est remarquable qu'un théologien qu'on compte ordinarement comme appartenant à une école plus «libre» s'en tient ici aux opinions les plus conservatrices. Paul Schanz dit en parlant de l'animisme: «Plus l'homme s'éloigne de l'idée pure de l'esprit absolu, plus il a besoin de peupler d'esprits la nature[2].» Ceci semble signifier qu'on avait débuté par la perception claire de la pure idée de l'esprit absolu et que plus les hommes s'en seraient écartés, plus cette grande et majestueuse idée se serait émiettée en ces petits fragments des esprits de la nature. Le P. Chr. Pesch S. J. a une conception différente et, nous semble-t-il, meilleure, de ce début. Il écrit: «On peut qualifier d'imparfaites les opinions religieuses primitives en ce sens que leur objet n'a pas encore été du tout ou seulement dans quelque sens approfondi et élaboré par la reflexion, mais qu'il fut plutôt reconnu sans reflexion . . . . Si donc on reconnaît chez les premiers hommes des idées religieuses exactes et avant tout un pur concept de dieu, cela ne veut pas dire qu'on fasse commencer l'histoire de la vie intellectuelle de l'homme par un système philosophique développé[3].»

Il semble suffisamment prouvé que l'opinion de Schanz a été causée par son attachement à l'école (catholique) de Tubingue, l'école de Kuhn, qui voulait faire naître de l'idée innée de Dieu le concept d'une personnalité spirituelle absolue, opinion qui a été rejetée par le P. Pesch et la grande majorité des théologiens catholiques[4].

[1] Nous montrerons plus bas qu'il n'y a pas d'erreur complète.

[2] Apologie des Christentums, I, 112.

[3] Gott und Götter, p. 111. La même opinion est soutenue par le Rev. S. H. Kellog (cf. plus haut p. 317), The Genesis and Growth of Religion, London 1892, p. 184 suiv.

[4] L. c. p. 92 ss.

Mérites des théologiens adversaires de l'animisme

Si la réfutation de l'animisme de la part des thélogiens est entachée de tant de défauts que nous avons dû relever, on pourrait croire qu'elle e été réellement insuffisante. Elle ne l'était cependant pas sous le rapport de l'intérêt religieux, et les théologiens considéraient la question surtout de ce côté. Car, bien que ces défauts fussent propres à affaiblir la force des arguments, il restait toujours un noyau solide, capable de remédier à toutes les applications de cette théorie qui auraient pu être préjudiciables à la religion.

Afin de réfuter cette théorie d'une manière pleinement suffisante pour les intérêts religieux, il suffit de prouver la priorité du monothéisme chez les différents peuples. Par là l'animisme, qui ne veut regarder le monothéisme que comme le produit final d'une longue évolution, est frappé mortellement dans une de ces principales thèses. Avoir poursuivi les diverses traces de monothéisme, les avoir bravement défendues jusqu'à ce jour, pendant que tout autour cette doctrine autrefois générale fut abandonnée: ce sera pour toujours le grand mérite de ces théologiens adversaires de l'animisme.

C'est en effet le plus grave reproche qu'on puisse faire aux partisans de l'animisme: ils n'ont pas tenu compte des traces d'un culte plus haut de Dieu, d'un monothéisme primitif, qui se rencontre chez des peuples de tous les degrés de civilisation, même les plus bas. A. Lang a particulièrement insisté sur ce point: «Pendant que l'anthropologie fixait ses regards sur des totems, des momies vénérées, des esprits adorés et des fétiches soigneusement conservés, elle n'a nulle part, que l'on sache, fait des recherches sur les idées religieuses plus élevées et plus pures des sauvages. On a passé par dessus elles avec un mot sur des missionnaires crédules[1] et des influences chrétiennes[2].»

Le vieux Waitz fait encore la meilleure figure; il cite fidèlement tous les témoignages relatifs au monothéisme, en particulier pour les Nègres[3] et les Australiens[4], en manifestant en toute sincérité son admiration, sans parvenir cependant à en tirer toutes les conséquences. Le procédé le plus vicieux est celui de H. Spencer, dans sa «Descriptive Sociology» et dans ses «Principles of Sociology» et ses «Ecclesiastical Institutions». Bien qu'il rassemble sur toutes les questions de l'ethnologie une quantité immense de détails, il ne dit presque rien des divinités supérieures des peuples non civilisés. Et cela, quoiqu'il ait trouvé, comme A. Lang le fait ressortir[5], chez

[1] On ne se préoccupait guère si d'autres voyageurs qui niaient l'existence d'idées plus élevées étaient des libres penseurs en général, des partisans de Tylor et de Spencer en particulier, et s'ils procédaient à leur recherches avec des préjugés fondés sur leurs convictions.

[2] A. Lang, The making of Religion, p. 256. «L'emprunt des idées, remarque-t-il ailleurs (Magic and Religion, p. 24) avec une ironie bien justifiée, ne semble être en faveur que quand les idées des sauvages ressemblent plus ou moins à celles du christianisme».

[3] Anthropologie der Naturvölker, II. Leipzig 1886, p. 167. A la lumière des découvertes récentes on se persuadera qu'il n'est pas nécessaire d'amoindrir l'importance des faits que Waitz rapporte avec tant de surprise, comme semble presque le faire Mgr. Schneider dans son ouvrage «Religion der afrikanischen Naturvölker», pp. 8, 30 ss.

[4] Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, vol. VI, 1872, pp. 796–99, 809.

[5] The making of religion p. 170, 194.

les mêmes auteurs, parfois à la même page, des témoignages aussi authentiques en faveur de formes religieuses plus élevées que pour «toute la canaille des dieux et des fétiches». Étrange aussi est la conduite de Tylor. Plus que les autres il a poursuivi les traces du monothéisme chez les peuples sauvages, mais les 25 pages qu'il lui dédie dans sa «Primitive Culture» (II, p. 331—355) ne sont nullement en proportion avec plusieurs centaines de pages consacrés à d'autres formes religieuses plus vulgaires. Il n'a pas de difficulté à admettre l'existence du monothéisme même chez des peuples peu civilisés; ce n'est pas contre son système puisqu'il le considère comme le couronnement de toute l'évolution animiste[1]. Mais alors il est d'autant plus surprenant et incompréhensible qu'il ait tout simplement omis dans sa troisième édition de la «Primitive Culture» (1891) plusieurs cas de monothéisme chez les Indiens de l'Amérique du Nord qu'il avait encore soutenus dans sa première édition (1871), sans mentionner cette omission et sans rendre compte des raisons qui l'y ont déterminé[2]. Il bat encore davantage en retraite dans une étude «The limits of savage religion», parue dans le «Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» (vol. XXI, 1892), mais de nouveau sans indiquer d'un mot qu'il a soutenu jadis d'autres opinions[3].

Le mythologue anglais, J. G. Frazer, ayant aussi passé sous silence les formes supérieures de la religion[4], A. Lang le presse de questions: «Pourquoi M. Frazer ne cite-t-il et ne réfute-t-il pas les rapports de témoins qui sont si funestes à sa théorie, pendant qu'il les utilise en d'autres endroits? Pourquoi affecte-t-il de les ignorer en ces points? Je ne puis pas comprendre cette méthode. Quand l'historien a une théorie, il s'en va aussi à la recherche de faits contradictoires; le chimiste et le biologue ne manque pas de mentionner aussi les faits défavorables à sa théorie[5].»

Les ethnologues de cette trempe et d'autres devront se tenir pour dites les paroles que Lang leur adresse: «Assurément, avant toute chose, notre science doit être scientifique. Elle ne doit pas fermer les yeux devant les faits, uniquement parce qu'ils ne cadrent pas avec ses hypothèses sur la nature de choses ou de la religion. En vérité, elle doit en tout cas faire valoir aussi bien les faits qui sont à l'appui de ses thèses, que ceux qui les contredisent. Non seulement elle ne doit pas fermer les yeux devant cette évidence, mais elle doit la rechercher soigneusement, elle doit aller en quête de ce que Bacon appelle les *instantiae contradictoriae:* car, s'il y en a, la théorie qui n'en tient pas compte est inutile.»

Le bien fondé de ces reproches résulte de ce que, malgré leur âpreté, les adversaires de Lang les acceptèrent en silence, bien que sur d'autres

[1] Voyez plus haut p. 140.

[2] A. Lang nous dit que cette omission aurait été causée par des raisons typographiques, v. Anthropological Essays presented to E. B. Tylor Oxford 1907, p. 12.

[3] A. Lang, Magic and Religion, p. 18—24.

[4] Tout en accumulant dans son livre «Golden Bough» (Le rameau d'or, étude sur la magie et la religion, trad. par R. Stiebel et J. Toutain. Paris 1903) des observations tirées des réduits les plus cachés pour y appuyer, d'une manière souvent très ingénieuse au point de vue formel, les hypothèses les plus étranges.

[5] Magic and Religion, 56—57.

points ils le combattirent vivement. Même l'adversaire le plus décidé de A. Lang, E. Sidney Hartland, avoue dans son «Presidential Adress» qu'il prononça en acceptant en 1901 la présidence de la Folk-Lore-Society[1]: «Que les conclusions d'A. Lang soient vraies ou fausses, il a rendu à l'anthropologie un service, en attirant l'attention sur des témoignages qui ont été trop oubliés.» Un autre ethnologue célèbre, P. Ehrenreich, reconnait que les divinités suprêmes des tribus sauvages sont «depuis longtemps connus et méconnus»[2] et il ajoute: «Nous avons à nous accommoder avec son existence [i. e. du monothéisme] chez les peuples les plus divers, même ceux de la plus basse civilisation, comme les Australiens et les Bushmens, et nous ne devons pas, pour des raisons aprioristiques, y faire des subtilités»[3].

Dans ces circonstances, — et à la lumière des faits que nous allons communiquer ceci ressortira encore plus clairement, — les théologiens adversaires de l'animisme ont vraiment bien mérité non seulement de la religion, mais aussi de la sience des religions en insistant toujours énergiquement sur l'existence de formes religieuses plus élevées, et en particulier du monothéisme, chez les peuples primitifs. D'autre part, même au point de vue scientifique, ce n'est pas une gloire pour les théologiens «libéraux», qui ont accepté sans hésitation l'animisme, d'avoir abandonné une position sûre, tout simplement pour s'être laisser intimider par les opinions anthropologiques du moment.

Néanmoins il faut aussi répéter à l'adresse des autres théologiens que les imperfections que nous avons dû constater plus haut dans leur polémique, ont exercé également une influence pernicieuse et ont empêché leurs idées d'arriver à une reconnaissance et une approbation universelle.

Les connaissances imparfaites en ethnologie ont eu de même pour effet qu'on a cherché à constater des traces de monothéisme — et cela à l'encontre des témoignages explicites de missionnaires plus au courant (par exemple Dobrizhoffer) — chez des peuples où, d'après la situation générale, on aurait pu se convaincre du contraire. La position anti-animistique n'exige aucunement qu'on rencontre des traces du monothéisme chez tous les peuples. Nous ne saurions de quel côté on pourrait faire des objections, si on admettait aussi l'existence de peuples chez lesquels même les derniers vestiges d'un monothéisme précédent ont été entièrement enfouis sous l'évolution exubérante de formes religieuses plus basses qui le succédèrent[4].

Ensuite on ne prit pas assez garde qu'on ne fortifie pas suffisamment sa position, quand on peut extraire des vieilles littératures indogermaniques ou sémitiques des traces de monothéisme. Car il s'agit alors de peuples d'une civilisation relativement avancée, et qui ont déjà passé par une longue évolution. L'école anthropologique ne nie pas l'existence du monothéisme en général[5].

[1] Folk-Lore, vol. XLVI (1901), p. 20.

[2] Dans sa dissertation «Götter und Heilbringer», Zeitschrift für Ethnologie, 1906, p. 587

[3] L. c. p. 588.

[4] Cfr. Mgr. Alex. Le Roy, évêque d'Alinda, «Les Pygmées», Tours, p. 149: « . . . rien n'empêche d'admettre que ces notions de religion et de morale soient entièrement ou presqu'entièrement éteintes chez un individu, une famille ou même une tribu entière».

[5] Voyez plus haut, pp. 140 et 364.

mais seulement son occurence aux premiers degrés de l'évolution religieuse. D'un côté, il faudrait donc attacher de l'importance à prouver le caractère primitif d'une tribu, par les données anthropologiques et ethnologiques en général, par les propriétés physiques, la civilisation, les mœurs, ce qui naturellement exige certaines connaissances spéciales. De l'autre côté, il y aurait à examiner, si vraiment toutes ces choses que la théorie animiste présente comme des préambules indispensables à la naissance du monothéisme: l'animisme (religieux), le culte des ancêtres, le totémisme, le culte de la nature, existent vraiment parmi les peuples chez lesquels on pouvait réellement prouver le monothéisme. En somme, il importe de faire voir, si ces *scintillulae* d'un monothéisme que l'on a constaté sont le faible commencement d'une nouvelle braise ou les dernières cendres d'un feu éteint, de rechercher si elles se trouvaient *in statu nascendi* ou *in statu moriendi*. Naturellement elles ne prouvent contre la théorie animiste que dans le dernier cas.

Une situation nouvelle plus favorable.

En attendant on ne peut pas nier que, par rapport à ce dernier point, on se trouva jusqu'ici en face d'une difficulté. Ce qu'on pouvait démontrer chez les divers peuples, c'étaient les vestiges d'un monothéisme, et en particulier d'un monothéisme éthique. Il importait maintenant d'examiner, si c'étaient des vestiges, des reliques d'un fonds monothéiste autrefois plus riche, ou de faibles embryons vers une évolution féconde pour l'avenir. En quel sens était-il possible d'interpréter ces faits? Qu'il fallût les interpréter selon la première supposition, c'est ce qu'on pouvait certainement prouver par un argument général que les théologiens auraient dû employer plus souvent et avec plus d'insistance. Cette preuve résulte du fait que, presque partout où l'on reconnait encore un Etre supérieur, celui-ci mène une vie plus ou moins oisive et n'est pas l'objet d'un culte prononcé, bien que son existence soit admise par tous. Ceci indique un effacement progressif de cet Etre, car si son existence reposait sur des opinions nouvellement formées, celles-ci seraient d'abord l'apanage d'une minorité, qui les embrasserait en revanche avec toute la ferveur propre aux néophytes. Ceux-ci les auraient répandues plus loin et tout le culte, jusque là en usage, se serait concentré sur ce seul Etre suprême et se serait manifesté ouvertement à tout observateur, du moins, et en premier lieu, chez le petit nombred es élus, et par leur zèle de propagande peu à peu aussi chez les autres.

Voilà déjà un argument certainement apodictique. Mais il y avait encore à regretter, non pas un défaut positif, mais le manque d'un avantage; cette lacune une fois reparée, la face de la question aurait été changée et il y aurait eu évidence parfaite. Cette lacune consistait en ce qu'on ne pouvait plus présenter, chez aucun peuple, en pleine réalité cet état d'un monothéisme primitif, plus pur, plus riche, plus robuste; on n'y parvenait toujours que par voie de théories et de preuves hypothétiques. Et ceci valait autant pour les temps modernes que pour l'antiquité; car pour le seul peuple chez lequel une telle preuve aurait été encore la plus facile, le peuple d'Israël, on cherchait à reconstituer pour le début, à l'aide de la théorie animistique, une situation

religieuse semblable à celle qu'on avait réellement constatée chez d'autres peuples.

Cet inconvénient a maintenant disparu. Aujourd'hui on peut énumérer toute une série de peuples de la plus basse civilisation qui, en vertu de la théorie dominante, représentent encore la plus ancienne étape de l'évolution de l'humanité, et chez lesquels le monothéisme éthique est encore tellement en vigueur que même des adversaires de l'animisme, à ce qu'il paraît, en ont accueilli les détails avec un certain scepticisme.

On a fait disparaître l'inconvénient décrit ci-dessus, soit en rassemblant systématiquement et en utilisant les faits déjà connus autrefois, soit par des découvertes récentes chez ces peuplades mêmes. Plusieurs ethnologues se sont acquis de grands mérites sous ce second rapport. Le premier travail et la combinaison de ses résultats avec les nouvelles découvertes, ainsi que le mérite d'avoir fait valoir le tout avec énergie et habileté dans le public savant, c'est l'ouvrage d'un seul homme, de l'ethnologue anglais Andrew Lang (v. plus haut p. 141) sur lequel nous allons maintenant porter notre attention. Il a, il faudra en convenir, provoqué une révolution dans la science des religions, et la pierre qu'il a fait rouler écrasera encore bien des hypothèses, mais deviendra aussi la pierre angulaire pour un nouvel édifice.

Puisque cependant nous nous sommes proposés de dire la vérité tout entière, à nos «amis» aussi bien qu'à nos «ennemis», et que nous ne pouvons passer sous silence aucun des reproches que nous avions réunis contre les théologiens adversaires de l'animisme, nous devons, avant de passer au chapitre suivant, exprimer le regret qu'ils ont laissé à peu près complètement dans l'ombre ce meilleur de leurs alliés. Nous ne trouvons qu'une petite mention élogieuse de Lang dans un compte rendu littéraire de Ch. Michel, paru dans la «Revue d'Histoire et de Littérature religieuses» (V., 1900, p. 527). B. Baentsch le connaît par l'ouvrage de L. v. Schröder «Wesen und Ursprung der Religion» (München 1905). Le Dr. J. Margreth qui critique longuement l'ouvrage de L. v. Schröder (Wissenschaftliche Beilage zur Germania, 1905, p. 170—173), passe Lang entièrement sous silence. Une appréciation convenable sur A. Lang se trouve encore chez le P. Lagrange dans l'Introduction de ses «Etudes sur les religions sémitiques»; mais là aussi on n'a pas encore reconnu parfaitement sa vraie valeur. Cela ne se fait que chez L. H. Jordan dans son ouvrage «Comparative Religion: its Genesis and Growth» (v. plus haut, p. 349 suiv.) pp. 264 suiv., 300 suiv., 541 suiv. Il apprécie les qualités remarquables de Lang à leur juste valeur et il combat la défiance qu'en quelques milieux anglais on nourrissait envers Lang à cause de son étonnante universalité.

Si les théologiens n'ont pas connu et apprécié à sa juste valeur l'œuvre de Lang, ils trouvent quelque excuse dans le silence significatif qu'observa, en dehors de l'Angleterre, la presse ethnologique et de la science des religions vis-à-vis de Lang, comme nous le verrons bientôt.

Chapitre IV.

Le préanimisme monothéiste d'Andrew Lang.

1. Andrew Lang, ses écrits, accueil qui leur a été fait.

La théorie de l'animisme ayant pris naissance en Angleterre, il semble d'autant plus naturel que ce soit aussi dans ce pays que l'on ait commençé à l'abandonner. Cet abandon pourtant — on est heureux de pouvoir le constater dans l'intérêt du développement continu des sciences — ne doit pas s'entendre dans le sens d'un rejet absolu. De fait, tout en répudiant la théorie dans l'une de ses conséquences, laquelle en formait, il est vrai, un point saillant et fondamental, on la maintint pour le reste, et l'on ne fit que renchérir sur elle en s'engageant sur un terrain que les partisans de l'animisme eux-mêmes ne voulurent plus aborder. Nous relevons ces détails dès le début, parce que d'ordinaire ils passent inaperçus dans les différentes critiques parues jusqu'ici sur le nouveau courant d'idées qui s'est soulevé de nos jours.

L'auteur de la nouvelle théorie est l'Ecossais Andrew Lang. Hautement apprécié en Angleterre comme poète, comme historien, notamment comme historien littéraire, et comme le premier peut-être des essayistes anglais des temps modernes, A. Lang s'occupe également, depuis plus de 20 ans, d'études sociologiques, mythologiques et religieuses. Il sait faire valoir, jusques dans les travaux de ce genre, l'art quil possède comme littérateur. On éprouve un vrai plaisir à voir comment il y déploie cet art, soit en se servant, même pour les matières les plus abstruses, son langage extrêmement souple et vif, soit en y mêlant ce charmant humour tantôt finement sarcastique tantôt aimablement gai, dont il ne sait en quelque sorte se départir, même quand il traite les sujets les plus graves. Par ces qualités littéraires il se trouva bien armé spécialement dans sa longue lutte contre le grand styliste Max Müller. Car ce fut précisément A. Lang qui, placé aux premiers rangs de la nouvelle école anthropologique, combattit sans relâche l'autorité de Max Müller, et bien que cette autorité fût excessivement forte surtout en Angleterre, il finit cependant par mettre en échec la mythologie naturaliste, tandis qu'il conciliait à la mythologie animiste l'approbation générale. Cette lutte et la victoire qui en fut le prix, firent du nom de Lang un de ceux que l'on prononce avec un sentiment de haute estime, et cela dans tous les pays de l'Europe et de l'Amérique, dans lesquels la nouvelle mythologie ne tarda pas à pénétrer.

Lang trouva dans ces mêmes aptitudes littéraires une ressource non moins précieuse pour l'exposé et la défense de la nouvelle théorie que nous avons à traiter ici. On ne remarque que trop les efforts que font quelques-uns de ses critiques plus jeunes pour rivaliser avec lui à cet égard; mais en vérité, qu'on nous permette l'expression, le rengorgement avec lequel ils travaillent forme un singulier contraste avec l'art de Lang, qui est un art véritable, parce qu'il tient de la nature.

A. Lang était d'abord un adhérent convaincu de l'école tylorienne, aussi en admettait-il sans aucune hésitation la doctrine d'après laquelle le monothéisme se serait partout et uniquement développé de l'une des formes inférieures animistiques. En lisant un rapport publié par la Mission des Bénédictins de Nouvelle-Nursie dans l'Australie occidentale, il se heurta pour la première fois à des faits inconciliables avec cette doctrine, mais il crut simplement que le missionnaire, auteur du dit rapport, avait donné dans le faux. Cependant plus il avançait dans ses études, plus aussi il voyait les faits de même nature se multiplier, et finalement il acquit la conviction que la thèse principale de la théorie tylorienne était insoutenable. Il ne fit point de mystère de cette conviction, mais en parla ouvertement dans son livre «The Making of Religion», qu'il publia en 1898[1]. Ce livre eut un si grand succès, qu'en 1900 il en publiait déjà une deuxième édition augmentée. Lang élargit les idées nouvellement acquises et les approfondit dans des ouvrages qu'il avait déjà édités auparavant: «Magic and Religion», «Myth, Ritual and Religion»[2], et auxquels il fit dans ce but des remaniements considérables, en partie aussi dans «Custom and Myth»[3]. Dans ses deux ouvrages sociologiques, «Social Origins» et «The secret of the Totem»[4], qu'il publia depuis, les mêmes idées entrent également en ligne de compte, en tant que ces ouvrages touchent à des sujets religieux. En outre Lang est un travailleur infatigable qui a toujours l'œil au guet, publiant coup sur coup les résultats nouvellement gagnés de ses recherches, rectifiant les inexactitudes, dissipant les malentendus et repoussant les attaques dirigées contre lui. C'est ce que nous le voyons faire dans les revues anthropologiques «Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», «Man» et «Folk-Lore»; et comme dans les différents milieux intellectuels d'Angleterre on s'intéresse à ces questions plus vivement que chez nous, il écrit encore dans les autres revues anglaises, telles que «Edinburgh Review», «Contemporary R.», «Fortnightly R.» etc.

De cette façon il fournit sans cesse à ses adversaires de la besogne en abondance, d'autant plus qu'il semble avoir pris pour maxime de ne rester jamais en dette de réponse vis à vis de personne. En Angleterre, c'eût été chose impossible de passer ses nouvelles thèses sous silence. Elles ne tardèrent pas à y provoquer de vives discussions; ce fut dans le monde littéraire comme un mouvement de vagues qui, se produisant dans toutes les directions,

[1] Longmanns, Green & Co., 39 Paternoster-Row, Londres.

[2] Ces deux ouvrages, édités par les mêmes, 1901.

[3] Chez les mêmes éditeurs, 1904.

[4] «Social Origins», chez les mêmes éditeurs, 1903; «The secret of Totem», mêmes éditeurs 1905.

ne s'est pas encore arrêté. L'étonnement causé par cette prétendue «conversion» de l'un des plus ardents champions de l'école tylorienne, étonnement mêlé d'assez de sarcasme, se trouve exprimé dans les lignes par lesquelles l'adversaire le plus remarquable de Lang, E. Sidney Hartland ouvrait son compte-rendu sur l'ouvrage de Lang «The Making of Religion». Nous y lisons: «Si par hasard ceux qui sont habitués au genre ordinairement moitié sérieux moitié sarcastique de M. Lang, ont par suite douté que cet auteur pût jamais être vraiment sérieux (hormis le cas où il attaque le professeur Max Müller), le présent ouvrage «The Making of Religion» les détrompera bien. Car dans ce livre Lang donne le spectacle d'une lutte sérieuse, d'une lutte à mort contre des théories anthropologistes très en vogue, ou que Lang présente comme telles, et sa conclusion finale est un appel sans passion — il le croit du moins — en faveur des *rudimenta* de l'orthodoxie théologique»[1].

Or, comme la discussion, ouverte dans les Revues anglaises les plus accréditées et naturellement aussi les plus connues partout à l'étranger, se montrait si vive, que d'autre part il s'agissait d'opinions nouvelles, soutenues par un savant d'une si vaste renommée, et que de plus ces opinions allaient de la façon la plus tranchante à l'encontre d'une théorie universellement admise, on ne s'explique nullement le profond silence dont les savants de profession des autres pays s'enveloppèrent en face de la théorie de Lang.

En France, il est vrai, A. Gaidoz, un ami d'A. Lang et son compagnon d'armes dans la lutte contre M. Müller, s'occupe de «The Making of Religion» dans sa revue folkloriste intitulée «Mélusine» (IX. 1898—1899, p. 100 ss.). Néanmoins la surprise qu'il éprouve lui aussi à la vue du changement survenu chez son compagnon, le met comme hors de lui. Il reconnaît que Lang est en ces choses plus compétent que lui; malgré cela il conclut en ces termes, qui témoignent d'un vrai scepticisme gaulois: «Mais je reste sceptique, et, puisque M. Lang est helléniste autant que sauvagiste, je lui dirai avec le Chremyle d'Aristophane: Οὐ γὰρ πείσεις, οὐδ᾽ ἢν πείσῃς!» — Et pour quelle raison donc?

Peu après la publication de «The Making of Religion», la «Revue de l'histoire des Religions», rédigée par A. Réville, en apporte une très courte annonce; elle vante Lang comme «un écrivain original, indépendant, très érudit, qui sait s'affranchir de la tyrannie de toutes les formes, même de celles qui sont de sa propre création» (XL, 1899, p. 399), et promet de publier, dans les premières livraisons de son nouveau volume, un article très détaillé en rapport avec l'importance de l'ouvrage en question. Or, dans tout le volume XLI (1900) on cherchera vainement un article de cette teneur, bien que la seconde édition de «The Making of Religion» parût en cette même année; on ne le trouve pas davantage dans le volume XLII (1901), époque où «Myth, Ritual and Religion» et «Magic and Religion» furent également réédités. C'est seulement en 1902, par conséquent quatre années après la première édition de «The Making of Religion», que l'on consacre à cette

[1] Folk-Lore, IX, 1898, p. 290.

édition, en même temps qu'à la seconde, trois pages d'un compte-rendu ordinaire. Aucune autre Revue française, aucun autre écrivain français, que je sache, ne s'est occupé de Lang; seul l'auteur de la recension mentionnée plus haut fait exception, c'est A. de Gennep, qui dans son ouvrage «Mythes et légendes d'Australie» paru récemment (Paris, 1905) nous fait connaître à plusieurs reprises le point de vue qu'il embrasse vis à vis des théories de Lang.

C'est bien tard que dans l'Amérique du Nord la revue «American Folk-Lore» offre à ses lecteurs une critique de «The Making of Religion» et encore ne le fait-elle que parce que ce livre a donné lieu à de vives discussions en Angleterre. L'auteur de la critique témoigne sa satisfaction de ce que l'attaque si singulière dirigée par Lang a été dûment repoussée.

Je ne connais aucune revue ni aucun écrivain de Belgique, d'Italie et d'Espagne, qui se soit prononcé dans un sens ou l'autre sur la nouvelle théorie de Lang; de même le «Internationales Archiv für Ethnographie», qui se publie en Hollande (Leide), ne fait aucun renvoi aux nouvelles idées de Lang.

En Allemagne, on garda jusqu'à l'année 1906, le silence le plus complet. Ni la «Zeitschrift für Ethnologie», ni le «Globus», ni même le «Archiv für Religionswissenschaft», revue spéciale qui s'occupe de la science des religions au sens plus restreint du mot, ni aucun auteur en particulier ne s'en rapporta de quelque manière à Lang. C'est ce qui nous explique la possibilité du cas suivant. Lang avait affirmé que les tribus du sud-est de l'Australie lui fournissaient l'appui le plus solide pour sa théorie. Or, dans l'examen des publications relatives à ces tribus, fait dans le «Archiv für Religionswissenschaft» le docteur Foy ne dit mot des explications proposées par Lang, et produisit tout simplement ses vues diamètralement opposées à celles de Lang. Ce ne fut qu'en 1906, en automne, que le célèbre américaniste, le docteur P. Ehrenreich, dans son importante dissertation «Götter und Heilbringer»[1], vint à parler de Lang et se déclara franchement pour lui.

On trouvera assez étrange l'attitude que prend vis à vis de Lang un autre savant d'Allemagne. Il s'agit de K. Breysig, auteur, lui aussi, d'une nouvelle théorie sur l'origine de l'idée de Dieu. Dans son livre, que nous venons de mentionner, Ehrenreich lui consacre précisément une critique et le renvoie pour cette question à Lang. Il paraît que de cette manière Breysig apprit pour la première fois à connaître Lang; il aura donc probablement pris quelque part des informations sur lui, et voici en quels termes il nous en dit le résultat: «Ainsi, ce dieu-un [Eingott] règnerait en souverain sur notre globe ... Il est emprunté [sic!] à Andrew Lang (The Making of Religion, p. 193, ss.). On devrait pourtant savoir de quelles excentricités, de quelles bizarreries cet Ecossais, aussi parfaitement capricieux que spirituel, s'est déjà constitué l'avocat par le passé»[2]. Nous ne voudrions pas disputer à Breysig l'honneur qui lui revient comme historien; mais pour ce qui

[1] Dans «Zeitschrift für Ethnologie», année 1906, p. 536—610. Plus bas nous reviendrons souvent encore à cette dissertation.

[2] «Geschichte der Menschheit», Erster Band: Die Völker der Urzeit. I, p. 362, note 2.

regarde le champ de la mythologie et de l'ethnologie, il n'y est encore en somme, disons le mot, qu'un ouvrier de la dernière heure. Néanmoins voilà comment, en trois lignes d'une petite note, il exécute un homme qui, par des travaux de longues années, couronnés d'un plein succès, a beaucoup mérité de ces deux sciences, et s'est acquis une considération universelle. Si jamais c'était le tour de Breysig d'être traité lui-même de la même façon qu'il le fait ici à un autre savant, il faudrait écrire sur lui à peu près dans ce style là: «La théorie dite des sauveurs (Heilbringer-Theorie) est empruntée à Breysig. On devrait pourtant ne pas ignorer que cet historien berlinois cherche pour l'ordinaire ses délices dans d'ingénieuses conjectures ou encore dans un style extrêmement fleuri, lequel parfois ne ressemble pas mal à de la prose furibonde. Pour le moment il est tout à fait inutile de nous occuper davantage de lui; mieux vaut attendre que ses productions aient passé de l'inconsistance des mollusques ou de la fragilité du cartilage à la solidité d'une ossature résistante. Des conclusions catégoriques violemment rattachées à des prémisses qui n'ont d'autre fondement que la supposition ou le désir de celui qui conclut, ne sauraient être prises en considération». Pareil langage assurément serait de l'impertinence; pour la raison que nous avons donnée tout à l'heure, il ne serait plus inconvenant que le procédé dont Breysig use vis à vis d'un savant tel que Lang. Nous voulons espérer que Breysig lui-même s'en convaincra par la lecture de cette étude.

Si des autres pays nous passons à l'Autriche, nous la voyons seule faire exception. Il y a plusieurs années déjà qu'un savant de renom, le docteur L. de Schroeder, professeur de sanscrit à l'université de Vienne, y rompit une lance en faveur d'Andrew Lang; ce fut dans un discours sur les «commencements de la religion», prononcé en 1902 devant la Société Anthropologique de Vienne. L'auteur de ces lignes se trouvait parmi les auditeurs, et y entendit pour la première fois parler de la nouvelle théorie de Lang. Au 2e Congrès International d'histoire universelle des religions, tenu à Bâle en 1904, M. de Schroeder fit un autre discours[1] sur la «Croyance à un être suprême bon chez les Ariens», et appliqua spécialement à ceux-ci la théorie de Lang. Pour ce qui est de la justesse d'une pareille application, il se propose d'en fournir la preuve détaillée dans un ouvrage plus étendu «Altarische Religion» actuellement en préparation. Dans la 1ère livraison des «Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion», laquelle a pour titre «Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung» (Munich, 1906 [?]), l'illustre professeur traite de nouveau le même sujet dans son ensemble. Nous y reviendrons plus tard.

A part cette double adhésion assurément très appréciable, Lang n'a donc rencontré jusqu'ici que de l'opposition et, ce qui est pire encore, chez la plupart un silence dédaigneux. Tout récemment E. Lehmann[2] s'est fait l'interprète du sentiment général des esprits vis à vis de Lang; il l'a fait en

[1] Publié dans la «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», tome XIX, p. 1—23.

[2] Dans son Mémoire «Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker», inséré dans «Die Kultur der Gegenwart» par Hinneberg, Teil I, Abt. III 1, p. 1—27.

des termes qui, sans que l'auteur s'en aperçoive, sont fort significatifs. «Cette théorie inattendue de Lang, dit-il entre autres, a été accueillie avec la méfiance qu'elle mérite [sic!]». Qui donc, oserions-nous bien demander, qui «mérite» cette méfiance? Serait-ce le célèbre mythologue A. Lang? Ou les nobles idées qu'il enseigne? Ou les rapports sur lesquels il s'appuie? Plus tard nous examinerons à fond toutes les difficultés qu'on a fait valoir contre Lang; pour le moment nous voudrions encore faire remarquer que Lehmann ne critique sérieusement aucun point, mais se contente de nier une thèse après l'autre, avec cette «méfiance» que la chose «mérite».

Du reste, A. Lang lui-même, vu le courant qui domine notre époque, ne s'est point fait illusion sur l'accueil que sa théorie trouverait. Dès 1901 il écrivit: «Comme d'autres martyrs de la science, je dois m'attendre à passer pour importun, gênant, pour un homme possédé d'une seule idée, laquelle par-dessus est fausse. Faire en ce cas l'offensé serait trahir un grand manque d'esprit et de connaissance de la nature humaine». Si malgré cette prévision rien n'a pu le faire renoncer à exposer ses nouvelles opinions sans réserve aucune, la gratitude et l'estime qu'on lui en doit, sont d'autant plus grandes.

Or, nous nous sommes proposé de remplir ce devoir de gratitude et d'estime, en contribuant à faire apprécier les idées de Lang des lecteurs de notre Revue et du public savant en général. Bien entendu, cela ne nous empêchera pas de produire intégralement toute la critique dont elles furent l'objet jusqu'ici, et même de la compléter en y ajoutant, sans ménagement aucun, notre critique personelle là où le besoin s'en fera sentir. Même quand cette ligne de conduite nous amènerait à contredire Lang en l'une ou l'autre de ses vues particulières, nous ne croyons pas qu'elle nous mette jamais en opposition avec sa tendance générale, qui se manifeste partout comme un puissant amour de la vérité, dégagé de tout respect humain.

Le travail accompli par A. Lang peut se résumer en trois points:

1° Il a rassemblé des matériaux encore inconnus et surprenants, dont une partie recueillis par lui-même à d'anciennes sources, et le reste nouvellement acquis par d'autres observateurs; il en a également défendu l'authenticité extrinsèque et intrinsèque contre toutes les objections.

2° Il a démontré l'incompatibilité de ces faits avec la théorie de l'animisme prédominante jusqu'alors.

3° A la place de cette théorie ainsi minée par la base il en a établi une nouvelle.

Nous allons parcourir successivement ces trois points.

2. Matériaux réunis par A. Lang.

Nous nous arrêterons plus longtemps, pour l'examiner plus à fond, au premier point, c'est-à-dire aux matériaux nouveaux ou nouvellement découverts, parce que ceux-ci garderaient leur valeur entière, lors même que la théorie que Lang y rattache ne fût point avérée. Or, il reste toujours d'une urgente nécessité de mettre cette valeur en son plein jour par une exposition

détaillée. Ce que le principal adversaire de Lang, E. Sidney Hartland, avait déjà reconnu, savoir que jusqu'ici les ethnologues avaient trop négligé les faits en question[1], est encore vrai aujourd'hui; la situation sous ce rapport ne s'est pas du tout améliorée. On se tourne avec ardeur vers d'autres nouveautés, tandis que l'on continue à laisser ces faits dans l'obscurité où on les avait relégués depuis cinquante ans.

Pour nous rendre exactement compte de la valeur absolue des faits relevés par Lang, nous mettrons à contribution non seulement les ouvrages où il les relate[2], mais encore les sources premières qu'il indique lui-même pour les y avoir puisés. Quant aux faits nouveaux qui ont été acquis après l'apparition de ses ouvrages, nous ne les intercalerons dans ce chapitre que lorsqu'ils rendront nécessaire la rectification immédiate d'une opinion émise par lui; nous réservons pour un chapitre spécial tout ce qui reviendrait à un développement dans les sens propre du mot, puis qu'ici il s'agit en premier lieu d'exposer la théorie de Lang.

Ce qui fit naître dans l'esprit de Lang les premiers doutes sur la justesse de la théorie animiste, ce sont les résultats surprenants des recherches faites récemment en Australie. C'est aussi de ce côté que nous porterons d'abord notre attention.

a) Les Australiens.

Parmi tous les représentants de notre espèce, les Australiens occupent l'un des plus bas degrés du développement physique et culturel; ils en sont encore à l'âge de pierre et ne connaissent pas même la poterie. Vu cet état d'infériorité et en s'en tenant aux principes de l'évolutionisme moderne, plusieurs auteurs furent bel et bien tentés de croire que sous le rapport de la religion ces pauvres gens n'étaient pas mieux partagés. Huxley[3] et Spencer[4] ont succombé à cette tentation. Waitz-Gerland[5] au contraire avait eu en ceci des vues plus justes; il insiste sur ce fait que, notamment au sud et sud-est de l'Australie, on observa comme des rudiments ou des vestiges de notions religieuses plus élevées. Mais les documents particuliers dont on disposait alors, fourmillaient encore de tant de contradictions et manquaient tellement de clarté qu'il était impossible de se former un jugement bien net sur le niveau religieux de ces contrées et on ne pouvait pas s'en faire une idée bien haute.

Cependant, à partir de 1872 même, deux hommes se sont efforcés, par de longues recherches, de dissiper les ténèbres qui enveloppaient encore les pratiques religieuses et les autres coutumes des Australiens, spécialement de ceux du sud et du sud-est. C'étaient le docteur Lorimer Fison et A. W. Ho-

[1] V. ci-dessus p. 366.

[2] En renvoyant aux ouvrages de Lang, v. p. 562, nous nous servirons désormais, afin de ménager l'espace, des signes abréviatifs suivant: MR = The Making of Religion (toujours la deuxième édition); McM = Magic and Religion; MRR = Myth, Ritual and Religion; CM = Custom and Myth. I = tome 1er; II = tome 2e.

[3] Science and Hebrew Tradition p. 346.

[4] Ecclesiastical Institutions, p. 624.

[5] Anthropologie der Naturvölker, VI, 1872, p. 796 ss.

witt; à ce dernier surtout était réservée la bonne chance non seulement de trouver la cause propre des susdites ténèbres, mais encore de faire, une fois les ténèbres disparues, les plus étonnantes découvertes. Il put d'abord constater une chose, c'est que la connaissance de la religion des Australiens se puise à plusieurs sources, qui forment deux groupes entièrement séparés et distincts. Les unes ne fournissent que des données vagues et incomplètes; ce sont toutes les communications faites par des femmes et des enfants, ainsi que par des hommes en tant que ceux-ci ont pour interlocuteurs des «profanes». Quant aux autres, ce sont à la vérité des renseignements complets et qui donnent comme le dernier mot; malheureusement on ne peut les obtenir que de ceux des jeunes gens et des hommes qui ont déjà reçu l'initiation secrète de la tribu. Car c'est seulement à ce moment qu'on les initie à tous les mystères de la religion, mais en leur défendant sous peine de mort d'en faire part à des femmes, à des enfants et à des étrangers. Si malgré cela il est parfois arrivé à un Australien de fournir à un blanc des renseignements plus précis, il ne le faisait qu'à voix basse, dans un lieu écarté, en tremblant et en frémissant; et même dans ce cas il n'aura point révélé le mystère tout entier.

Or, Howitt, qui savait la langue de plus d'une tribu et jouissait de la confiance des indigènes à un haut degré, réussit, dès l'année 1884, à obtenir la permission d'assister, chez plusieurs tribus successivement, à la célébration de leurs rites occultes. L'importance des constations qu'il put faire ainsi, consiste en ce qu'elles mettent au courant des conditions tant sociologiques que religieuses des Australiens de la partie méridionale. Howitt les a portées à la connaissance du public dans une série de dissertations, auxquelles Lang se rapporte le plus souvent, et qui parurent pour la plupart dans le «Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland». Depuis, la besogne est devenue pour nous beaucoup plus commode qu'elle ne l'était pour Lang; car ayant, à la suite de recherches ultérieures, amélioré et même enrichi de nouveaux faits les études particulières mentionnées, Howitt les a réunies toutes en un grand ouvrage, «The Native Tribes of South East-Australia»[1], qui fera époque dans l'ethnographie de ces tribus australiennes. Désormais nous le citerons toujours à la place des dissertations détachées. Les renseignements que Howitt y donne, ne sont pas seulement, pris en eux-mêmes, de la plus haute importance. Une fois que par leur moyen on a pu fixer et préciser les premiers linéaments du sujet qui nous occupe, ils servent encore à mieux comprendre les anciens documents, dont ils rehaussent ainsi la valeur.

Les rapports de Howitt concernent exclusivement le sud-est de l'Australie[2]. Personnellement il croit que les formes supérieures de religion qu'il y

[1] Londres, 1904. Dans la suite nous citerons cet ouvrage sous la rubrique: HSE.

[2] Plus exactement: «. . . the whole of Victoria and of New South Wales, up to the eastern boundaries of the tribes of the Darling River. If the Queensland coast tribes are be included, then the western bounds might be indicated by a line drawn from te mouth of the Murray River to Cardwell, including the Great Dividing Rangs, with some of the fall inland in New South Wales». HSE, p. 500.

a observées, ne se rencontrent pas dans le reste de l'Australie. Il fallait bien en venir à cette opinion, si on voulait s'appuyer sur les ouvrages de deux autres explorateurs du continent australien, c'est-à-dire du professeur Baldwin Spencer et de F. J. Gillen: «The Native Tribes of Central Australia» (Londres 1899) et «The Northern Tribes of Central Australia» (Londres 1904). En effet, ces deux explorateurs assuraient de la façon la plus formelle que, malgré des recherches minutieuses, ils n'avaient trouvé aucune trace d'une forme supérieure de religion dans tout le territoire exploré par eux, surtout pas chez la tribu la plus importante de ce territoire, celle des Aruntas: ces derniers seraient au contraire de parfaits athés. Ce n'est que chez les Kaïtishs qu'on avait pu découvrir quelque chose de semblable.

Or, détail très curieux, dans «Folk-Lore» (décembre, 1905 p. 428 ss.) N. W. Thomas fait remarquer qu'en 1894, donc plusieurs années auparavant, Gillen avait parlé de ces contrées dans un sens tout opposé, comme on le voit dans le «Report of the Horn Expedition» (tom. IV, p. 193). En outre, N. W. Thomas attire l'attention sur des rapports rédigés dans le même sens par des hommes dignes de foi, et il cite enfin, d'après les indications du missionnaire Strehlow, des faits qui regardent spécialement les Aruntas et qui infirment totalement les assertions de Spencer et de Gillen[1].

A ces renseignements sont venus s'en ajouter d'autres, que l'on trouvera d'abord dans l'article «Über einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentralaustralien» (Globus, XCI, 1907, p. 285 ss.), publié, toujours d'après les lettres de Strehlow, par M. le baron de Leonhardi; mais tout spécialement, dans la publication extrêmement précieuse et plus considérable du même missionnaire, «Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien», publication dont M. le baron de Leonhardi s'est également chargé et dont la première partie, «Mythen, Sagen und Märchen des Arandastammes in Zentral-Australien» a paru actuellement[2]. D'après ces communications de M. Strehlow, qui, possédant parfaitement la langue des Arunta (qu'il appelle, lui, Arandas) mérite plus de croyance, il est hors de doute que même chez les tribus qui n'habitent pas le sud-est de l'Australie, il existe des formes de religion plus élevées que ce qu'on avait ordinairement admis jusqu'ici. Plus bas nous insérerons la description qu'en fait Strehlow[3].

A la fin nous rapporterons aussi les renseignements venus à ce sujet de l'Australie septentrionale; pour le moment il y en a assurément très peu, mais l'unique raison en est, qu'on n'y a encore fait dans ce but que peu de recherches sérieuses.

---

[1] Ceci s'applique également au dogme devenu déjà si fameux de la réincarnation, admis, dit-on, par les Aruntas. A en croire Spencer et Gillen, la conception d'un homme ne serait pour les Arunta autre chose que la réincarnation d'ancêtres fabuleux, appelés *Alcheringas*, qui auraient vécu dans quelque temps primitif. En tout cas, il est constaté maintenant que le nom d'*Alcheringa* est une méprise.

[2] Comme 1er volume des «Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum, Frankfurt am Main», Francfort-sur-Main, 1907.

[3] Remarquons que le professeur Dr. Klaatsch, dans le rapport qu'il publia sur ses voyages en Australie (Zeitschrift für Ethnologie, 1907, p. 635—690) témoigne, à plusieurs reprises, de ses doutes au sujet de la certitude des données fournies par Spencer et Gillen.

C'est donc d'abord et surtout l'Australie sud-est qui entre ici en question.

Si nous voulons établir d'abord le côté négatif, c'est-à-dire ce que l'on ne rencontre certainement pas dans cette partie de l'Australie, nous avons à mettre en évidence les points suivants: 1° l'animation de la nature, l'animisme proprement dit, y est en général très peu développé; on le voit le plus clairement admis pour la lune, le soleil et quelques étoiles; mais aucun être faisant partie de la nature n'est l'objet d'un culte religieux quelconque. — 2° Le totémisme n'y est que faiblement développé; la règle d'après laquelle il ne serait point permis de manger ou de tuer l'animal-totem n'a point encore reçu la valeur d'une règle fixe, et nulle part on ne rend un culte religieux à l'animal-totem. — 3° Il manque le culte des ancêtres; il y a bien un certain soin que l'on prend des âmes, lequel semble s'identifier avec les soins mêmes que l'on consacre à la sépulture, et consiste en partie à déposer des aliments, à allumer des feux près de la tombe des défunts; mais rien de cela n'a le caractère d'un sacrifice, de même on n'adresse point de prières aux ancêtres[1]. Du reste le culte des ancêtres est rendu difficile par la défense de prononcer les noms des défunts, ainsi que par le matriarcat, qui est en vigueur chez beaucoup de tribus et empêche la continuation de l'union existante entre les vivants et les ancêtres mâles.

Par contre on retrouve dans tout ce territoire des marques très nettes de la croyance à un être suprême, croyance qu'il faut considérer comme une sorte de monothéisme, quelque anthropomorphe que cet être nous apparaisse avec les différents traits sous lesquels il est souvent conçu. Cet être suprême est en même temps législateur, gardien, rémunérateur ou vengeur de la conduite morale des hommes, et cela non seulement en cette vie, mais encore dans l'autre. Il est clément et bienveillant; autrefois il habitait sur la terre, mais il vit maintenant au-dessus du ciel dans un autre monde, d'où il voit tout ce qui se passe sur terre. Il n'a point de temples ni de lieux quelconques spécialement consacrés à son culte; il n'y a pas non plus d'images qui le représentent: on n'en fabrique qu'une pour la célébration des mystères, mais il faut qu'elle soit détruite immédiatement après, sous peine de mort. Il n'a pas même un sacerdoce spécial; les assemblées sont dirigées par les anciens et les chefs; chez quelques tribus ceux-ci se vantent d'être investis d'un pouvoir céleste qu'ils prétendent avoir reçu précisément de cet être suprême. Il y a aussi des chantres que cet être inspire.

Telle est, dans son ensemble, la physionomie de cet être suprême. Nous avouons en avoir choisi, pour les réunir en un seul tout, les traits les meilleurs et les plus nobles. Mais pour faire connaître à nos lecteurs la vérité tout entière et leur présenter cet être dans toute son individualité, nous devons aussi, ne fût-ce que brièvement, exposer les idées concrètes qu'en ont les diverses tribus en particulier. Pour cela nous nous appuierons avant tout sur les explications que donne Howitt (HSE p. 488ss.).

[1] Le cas où quelqu'un, qui se trouvait dans le besoin, s'adressa à son ami défunt pour que celui-ci lui apparût et lui apprît un chant magique (HSE, p. 435), est un cas isolé.

Chez les Narrinyeris[1], l'être suprême s'appelle *Nurrundéré* et *Martumméré*. Il a fait toutes choses sur terre et a enseigné aux hommes tous les arts avec les rites et les cérémonies. Il est maintenant au ciel, où il s'en est allé avec ses enfants. On ne prononce jamais son nom qu'avec respect.

Les Wimbaïos ne parlent de l'être suprême *Nurelli* qu'avec le plus grand respect. C'est lui qui a fait tout leur pays avec les fleuves, les arbres et les animaux. Nurelli donna aux noirs leurs lois, et monta enfin au ciel, où une constellation doit le représenter. Il aurait eu deux femmes et porté deux lances[2].

Chez les tribus du sud-ouest de Victoria, l'être suprême porte le nom de *Pirmeheeal* (= notre père). C'est un homme à la taille gigantesque, qui vit au-dessus des nuages. Il est bon et ne fait de peine à personne. Quand on le nomme — ce qui arrive rarement — c'est toujours avec respect.

Bunjil est l'être suprême des Wurunjerris, des Wotjobaluks, des Mukjawaraints et des Kulins. D'après ces deux dernières tribus il a deux femmes, qui sont sœurs et répondent au nom de *Gannawarra* (= cygne noir); d'après les Wotjobaluks il a un frère, qu'ils appellent *Djort* et qui est une étoile de son voisinage; d'après les Kulins, *Bimbeal* (= l'arc-en-ciel) est son fils. Les Wotjobaluks l'appellent encore *Mami ngorak* (= notre père); d'après eux, il habite au-dessus du ciel. Les Mukjawaraints le nomment pareillement le «père de tout le peuple»; ils disent qu'il est bon et ne fait de mal à personne. D'après les traditions des Kulins, il leur enseigna tous les arts et toutes les lois, puis il monta dans un tourbillon au ciel, d'où il regarde les hommes. On lui donne aussi le nom de *Mami-ngata* (= notre père). Ailleurs on raconte qu'il a fait la terre, les arbres et les hommes, et l'on dit que dans le langage son nom signifie sagesse et intelligence. D'apres les Wurunjerris c'est Bunjil qui forma les hommes avec du limon et leur donna la vie, tandis que son frère *Pallina* tira les femmes de l'eau pour qu'elles se mariassent avec les hommes[3].

Chez les Kurnaïs, on ne connaît généralement d'autre nom de cet être suprême que celui de *Mungan ngaua* (= notre père). Il vécut ici bas dans les temps les plus reculés et apprit aux Kurnaïs tout ce qui est bon et utile. Il a un fils, *Tundun*, qui se maria et fut le premier ancêtre des Kurnaïs. Mungan ngaua institua les cérémonies secrètes de l'initiation; les deux toupies

[1] Nous donnons, sans y rien changer, les noms tels que nous les trouvons avec leur orthographe anglaise dans Howitt et les autres auteurs, qui sont en général des Anglais. Toutefois ce nous est presque un besoin d'engager nos lecteurs à ne pas prononcer ces noms ou à ne pas considérer comme certainement exacte une prononciation qu'ils se forgent eux-mêmes d'après des règles anglaises quelconques. Car c'est ici que l'on remarque de nouveau cette orthographe extrêmement vague de l'anglais dont Withney disait qu'elle semble avoir pour principe: «to write all kinds of sounds almost all kinds of ways . . .» (Journ. of the Amer.-Orient. Soc. I, 1862, p. 301). On ne peut que s'associer à la plainte d'E. Sidney-Hartland (Folk-Lore XVII, 1906, p. 119) au sujet de la confusion qu'en résulte, et souhaiter vivement que l'on ne tarde pas à y remédier.

[2] Dans son Journal II, p. 355 ss. (cité par Lang MRR II, p. 7) Eyre dit que *Noorele* a eu trois fils non-nés.

[3] William Thomas, Letters from Victoria Pioneers, Melbourne, p. 65, cité dans HSE, p. 484.

bourdonnantes dont on s'y sert, portent les noms de Tundun et de sa femme. Une fois il advint que quelqu'un trahit les secrets de ces cérémonies aux femmes; alors Mungan ngaua s'irrita et envoya son feu, *l'aurora australis*, qui remplit tout l'espace entre le ciel et la terre. Les hommes devinrent comme fous de frayeur et s'entretuerent à coups de lance, les peres tuerent leurs enfants, les maris leurs femmes et les frères leurs frères. Puis la mer envahit, en s'y précipitant, la terre ferme, et presque tous les hommes se noyèrent. Quelques-uns de ceux qui survécurent devinrent les ancêtres des Kurnaïs; d'autres, parmi lesquels Tundun et sa femme, furent changés en bêtes. Mungan ngaua quitta la terre et monta au ciel, où il habite encore.

Chez les Theddoras, les Yuins et les Ngarigos, le nom de l'être suprême est *Daramulun*: les femmes ne le connaissent que sous le nom de *Papang* (= père) ou de *Biamban* (= seigneur). D'après les Yuins il a une mère du nom de *Ngalalbal*. C'est lui qui planta les arbres sur la terre et donna aux Yuins leurs lois et leurs mystères. A cette époque la terre était son séjour; à présent il vit au ciel, d'où il surveille la conduite des hommes. Après la mort, les âmes humaines vont chez Daramulun. Sa voix, c'est le tonnerre, qui amène la pluie et fait recroître tout (HSE p. 538). Un homme, dans les Kuringals, raconte bien la mort de Daramulun, dont l'âme néanmoins serait montée au ciel. Mais c'est le seul cas où il soit fait mention de la mort de cet être suprême, et le nombre des rapports qui traitent du même sujet mais sans rien dire de la mort de Daramulun, étant d'autre part si grand, il faut considérer cette histoire comme une addition secondaire faite dans des temps animistes.

Chez les Wathi-Wathis, l'être suprême s'appelle *Thathapuli*, et *Tulong* chez les Tatathis. Il serait venu de l'extrême nord et vivrait maintenant au ciel. Il apprit à chaque tribu sa langue. Il fit des hommes, des femmes et des chiens; à l'origine ces derniers pouvaient même parler, jusqu'à ce qu'il leur reprît le langage.

Les Wiradjuris, les Kamilaroïs et les Euahlayis[1] reconnaissent *Baiamé* comme leur être suprême. La signification de ce nom est douteuse. Mr. Ridley, ancien missionnaire des Kamilaroïs, le faisait dériver de *baia* ou *biaï* = «faire». Mrs. Parker dit que *byami*, en langue des Euahlayis, est la même chose que «grand», donc ici ce nom signifierait «le grand», tandis que *baia* ayant le sens de «faire» ne se rencontrerait pas en euahlayi. Chez les Euahlayis les femmes n'emploient point le nom de Baiamé, mais seulement celui de *Boyjerh* = «père». Un sorcier wiradjuri, qui prétend être arrivé jusqu'au ciel en état de «trance» et y avoir vu Baiamé, nous le dépeint comme un vieillard à haute stature et à longue barbe. Il y était assis, les jambes croisées; deux grands cristaux de quartz[2], partant de ses épaules, s'élevaient vers le ciel au-dessus de lui. Il y avait là un bon nombre des fils de Baiamé

[1] Howitt ne donne point de renseignements sur les Euahlayis; ceux qu'on a, sont tirés du livre de Mrs. K. Langloh Parker «The Euahlayi Tribe», Londres 1905.

[2] Les sorciers australiens se servent beaucoup de cristaux de quartz pour y voir les choses éloignées.

avec une grande partie de son peuple, qui se compose de quadrupèdes et d'oiseaux (HSE p. 408). D'après les Kamilaroïs c'est Baiamé qui a fait tout et conserve tout. Habituellement invisible, il est apparu, en venant de l'ouest, sous une forme humaine; il a fait toutes sortes de présents aux hommes, puis en compagnie de ses deux femmes, il a continué sa route dans la direction de l'est. Dans leurs cérémonies secrètes, les Euahlayis l'appellent le «père de tous», aux lois de qui toutes les tribus obéissent maintenant. Il paraît qu'il est venu du nord-est, ayant la taille d'un géant; il changea en hommes les animaux déjà existants, fit d'autres hommes avec du limon, leur enseigna tout, leur donna des lois, et s'en retourna vers le nord-est. Il a un totem pour chaque partie de son corps, et il a donné à chaque tribu son totem c'est-à-dire qu'il est au-dessus de tous les totems et qu'il en a fixé le mode de répartition. Il a deux femmes: l'une *Birrahgnooloo,* qui s'appelle «mère de tous» et réunit également tous les totems en sa personne; c'est celle-là qu'il affectionne le plus, tandis que l'autre, *Cunnumbeillie,* est plutôt là pour les travaux du ménage et pour les enfants. Outre les images de Baiamé et de Birrahgnooloo, on en fait encore une autre pour la célébration des mystères; cette troisième image doit représenter *Bailahburrah* ou *Dillalee,* le fils surnaturel ou, comme quelques-uns disent, le frère de Baiamé, qui n'est pas né de la femme, mais existait avant les hommes et avant le voyage de Baiamé à travers l'Australie. *Daramulun* ou *Gayandi* était une statue en pierre ayant l'extérieur d'un homme et faite par Baiamé, dont la voix devait retentir pendant la célébration des mystères. C'est ce Gayandi qui devait présider aux mystères; mais au lieu de faire sauter la dent de devant des jeunes garçons — ce qui constitue une partie principale de la cérémonie d'initiation — il leur rongeait la figure. Baiamé le changea alors en une bête vilaine et venimeuse, qui rend les lieux destinés aux Boorahs (assemblées secrètes) dangereux. D'après les Kamilaroïs au contraire, *Daramulun* est un des fils de Baiamé et préside aux mystères. Mais chez eux on ne le représente jamais qu'avec une jambe, l'autre se terminant en un os pointu; il paraît qu'il perdit cette jambe quand il glissa du ciel sur la terre et qu'en même temps il laissa tomber sa hache (HSE p. 585). On fait des prières à Baiamé — les femmes de leur côté en font à Birrahgnooloo — pour obtenir la pluie; les sorciers lui demandent une longue vie pour les noirs, et, à un enterrement, l'admission du mort au royaume de Baiamé. Baiamé veille à l'accomplissement de ses préceptes; après la mort tous doivent paraître à son tribunal. Trois péchés sont irrémissibles, ce sont le meurtre, le mensonge fait aux anciens de la tribu, et le rapt d'une femme avec laquelle les lois du mariage défendent de contracter une union. On inculque, comme étant commandée par Baiamé, la bonté envers les vieillards et les infirmes[1].

[1] Dans un entretien qu'il eut avec Goethe alors plus qu'octogénaire, James Manning fut vivement pressé par ce dernier de faire des recherches sur les légendes des Australiens. En 1844–45 il avait déjà consigné divers renseignements qui se rapportaient «à toutes les parties de la Nouvelle Galles méridionale, à la colonie de Victoria jusqu'aux monts Grampions, et au Queensland jusqu'à Rockhampton». Il les perdit ensuite, mais les retrouva plus tard et

Dès que l'on a passé les limites du sud-est de l'Australie, on remarque que la nature des êtres suprêmes que l'on rencontre sur sa route, n'est plus la même, et il parait bien douteux qu'il soit juste de les mettre d'emblée, comme le fait Howitt (H. S. E., p. 498 ss.), sur une même ligne avec ceux du sud-est de l'Australie. Faisons d'abord abstraction du *Maamba* des Cheparas et du *Birral* des tribus qui habitent aux alentours de Maryborough, les renseignements qu'on a sur eux étant trop insuffisants. Tournons nos regards vers les tribus des environs de Port Stephens, de Lake Macquarie et des bords du Herbert-River. Là nous voyons se présenter un être du nom de *Coën, Koïn, Kohin*, qui séjourne pour l'ordinaire dans la forêt — d'après les tribus des bords du Herbert-River, dans la voie lactée —; c'est seulement la nuit que, pareil à un guerrier gigantesque, il erre à l'aventure, et tue ceux qu'il rencontre. Il apparait donc comme un être malfaisant, et ce n'est que chez les tribus des bords du Herbert-River qu'il s'y mêle quelques traits de bonté.

Nous aurions ici plutôt une transition à ces êtres de l'Australie septentrionale près du golfe de Carpentarie, dont parlent Spencer et Gillen[1]. Les Bimbingas, établis dans cette partie, connaissent deux êtres malfaisants, appelés *Mundangadji*, qui habitent au ciel et descendent sur la terre pour tuer les hommes et les dévorer; deux couteaux leur tiennent lieu de bras. Ils sont contrariés dans leur méchant dessein par un être bon, *Ulurkara*, qui séjourne dans les bois, et s'oppose à leurs desseins. Les Maras et les Anulas ont une croyance tout à fait identique. Les Maras reconnaissent deux êtres mauvais, *Minungara*, qui sont au ciel, et un être bon, *Mumpani*, qu'ils placent dans les bois; les Anulas de même admettent deux mauvais *Gnabaia* comme étant au ciel, et un bon *Gnabaia* séjournant dans la forêt.

Chez les Kaïtishs au contraire, lesquels vivent plus au sud et sont les voisins septentrionaux des Aruntas de l'Australie centrale, l'être suprême

---

les publia dans le «Journal of the Royal Society of New-South-Wales». Or, il y parle d'un être suprême, *Boymo*, qui habite au nord-ouest dans un beau ciel. Là il est assis sur un trône de cristal entre deux piliers de même matière. Il a un fils, *Grogoragally*, qui n'est pas né de la femme. Ce fils surveille les actions des hommes, et après la mort il conduit les âmes à *Boyma*, qui les juge, laissant entrer les âmes des bons dans un paradis appelé *Ballima*, et assignant aux âmes des méchants un enfer, *Oorooma*, qui est rempli de feu; les femmes n'entrent pas au Ballima. M. Langloh Parker, dans son ouvrage, «More Australian Legendary Tales» (Londres 1898), parle à son tour d'un ciel, *Bullimah*, ainsi que de mauvais esprits, *Eleanbah Wandah*, qui tourmentent les méchants; dans une légende qu'elle cite, il est même question d'un certain messager, d'un esprit qui voit tout, et qui rapporte à Baiamé les actions des hommes. Ainsi se trouve confirmé le récit de Manning dans sa partie principale, bien qu'il faille reconnaître que, tout en voulant reproduire avec une parfaite fidélité ce qu'il avait ouï dire, cet écrivain s'est laissé influencer désavantageusement par sa manière de voir chrétienne et personnelle. Cf. à ce sujet E. Sidney Hartland, dans Folk-Lore, X, 1899, p. 52 ss. Manning parle en outre du premier homme, *Moodgegally*, qui fut créé par Boyma et reçut de lui ses lois. Ses renseignements, il les tient de vieux Australiens; mais ceux-ci ne les lui fournirent qu'après une longue résistance, seulement à voix basse et en tremblant; quant à l'hymne sacré à Boyma, que l'on chantait pendant la célébration des mystères, ils ne voulurent en aucune façon la lui faire connaître, disant qu'il en savait déjà trop sans cela.

[1] The Northern Tribes of Central Australia, p. 501 ss.

est de nature différente. Son nom est *Atnatu*. Ce serait un *ertwa oknirra*, un homme très grand, ayant la figure toute noire. Il vint à l'existence dans l'antiquité la plus reculée, même avant les ancêtres mythiques, les Alcheringas. Il se fit lui-même et se donna lui-même un nom. Il habite un pays au-dessus du ciel, ayant sa voûte céleste et son soleil à lui. Les *Kurrallia* les étoiles, sont ses femmes; il appelle ses filles également *Kurallia*, ses fils au contraire *Atnatu*. Il se réjouit, quand on exécute les cérémonies secrètes; mais quand on les néglige, il jette sa lance aux hommes les en frapper. Spencer et Gillen insistent beaucoup sur un point, c'est que cet Atnatu ne semble avoir rien de commun avec la morale; une fois même, étant en colère, il aurait frappé de sa lance un certain nombre de noirs qui furent pris de fatigue pendant les cérémonies, et dévoré un jeune garçon. Quoi qu'il en soit de ces données, il nous est permis de ne pas les accepter sans réserve et cela pour plus d'une bonne raison. C'est, d'un côté, l'attitude vraiment inexplicable que Gillen en particulier prend vis à vis des êtres suprêmes et que nous avons signalée précédemment; c'est, d'autre part, la tendance manifeste des deux auteurs à faire paraître ces êtres suprêmes aussi bas que possible; ce sont enfin et surtout les communications faites par M. Strehlow et qui prouvent, à elles seules, l'inexactitude des données de Spencer et de Gillen touchant les Aruntas, données négatives faites cependant avec la plus grande décision.

Examinons la chose de près. Les Aruntas, ainsi que nos deux explorateurs l'avaient certifié, n'auraient point l'idée d'un être suprême qui eut quelque rapport avec la morale[1]. Chez eux on rencontrerait plutôt un esprit du nom de *Twanyirika*, qui sert à épouvanter les femmes et les enfants; aux cérémonies de puberté, on dévoile cet esprit aux jeunes gens sous la figure de planchettes sonores (rhombes), qui sont en bois ou en pierre, et qui ont un rapport étroit avec la doctrine des Aruntas sur les âmes.

Or, les renseignements de Strehlow[2], auxquels la collaboration soigneuse et critique de M. le baron de Leonhardi a fait gagner toute la certitude désirable, nous permettent de tracer de la situation un tableau essentiellement

[1] L. c. p. 497, cf. également p. 491.

[2] Que M. Strehlow soit à même de ne produire que des faits authentiques, cela résulte des renseignements qu'on a sur lui, et que nous empruntons à la publication déjà citée. «Strehlow, y est-il dit, reçut sa formation à l'Institut des Missions de Neuendettelsau (Bavière), et travaille depuis 1892 au sein des populations noires de l'Australie. Durant les premières années, c'est à dire jusqu'en 1895, il est occupé chez les Dieris au sud-est du lac Tyre; à partir de cette époque nous le voyons résider comme missionnaire à la station de Hermannsburg et exercer ses fonctions parmi les Arandas aux bords du Finke-River. Pour avoir travaillé de si longues années au milieu de ces deux tribus, Strehlow s'est parfaitement approprié leurs langues . . . Il a également appris la langue des Loritjas, qui habitent au sud-ouest des Arandas. Grâce à ces connaissances linguistiques, Strehlow peut, quand il fait ses recherches, communiquer avec les indigènes dans leurs langues maternelles, avantage qu'on ne saurait apprécier trop hautement: car il s'agit de bien saisir la marche que ces peuples primitifs suivent dans leurs pensées, d'y réflechir et de la fixer par écrit, et c'est là chose difficile et en partie fort compliquée» (l. c. préface). Remarquons encore que M. Strehlow a été amené par M. le baron de Leonhardi a connaître en particulier les ouvrages de Spencer et de Gillen; il sait donc comment ceux-ci représentent les choses d'Australie. Malgré cela pourtant il maintient fortement ses données à lui.

différent de ce que nous venons de lire. Nous allons les reproduire textuellement, tels qu'ils se trouvent dans la publication mentionnée plus haut (p. 11).

«D'après la tradition des anciens il existe un être suprême, *Altjira*[1], bon *(mara)*. Cet être est éternel — *ngambakala* (autres termes signifiant éternel — *ngambintja, ngamitjina, ngarra*); on le représente comme un homme grand et fort, ayant la peau rouge[2] et une longue chevelure claire, qui retombe sur ses épaules. Altjira a des pieds d'émou, et s'appelle pour cette raison *Altjira iliinka*[3]. Il est orné d'une bandelette blanche qui entoure son front, d'un collier et d'un bracelet; il porte également une ceinture faite de poils, et un *worrabakana* destiné à couvrir les parties naturelles. Il a beaucoup de femmes, appelées *tneera* — les belles, qui ont des jambes de chien, *Knulja-inka*, et, comme lui-même, la peau-rouge. Il a également beaucoup de fils et de filles, ceux-là avec des pieds d'emou, et celles-ci avec des jambes de chien. Son entourage compte de beaux jeunes gens et de belles jeunes filles. Sa demeure est le ciel — *alkira*, qui a existé de toute éternité *(ngambakala)*, et que les indigènes se représentent comme un continent. La voie lactée est un grand fleuve (appelé *larra* ou encore *ulbaïa*, creek), avec des arbres élancés et des sources d'eau douce intarissables; on y trouve des baies d'un goût exquis et des fruits en quantité; des volées d'oiseaux entretiennent la vie dans le grand royaume d'Altjira, tandis qu'une foule d'animaux, tels que des kangourous, des chats sauvages, etc., vagabondent dans ses immenses terres de chasse. Pendant que Altjira lui-même dresse des embûches au gibier qui vient étancher sa soif aux sources d'eau, ses femmes recueillent des racines mangeables et d'autres fruits qui y croissent en abondance à toute saison. Les étoiles, à l'exception de quelques constellations qui passent pour des dieux-totems montés au ciel, sont comme les feux des campements d'Altjira.

«Altjira est le dieu bon des Arandas, connu non seulement des hommes, mais encore des femmes. Son domaine toutefois ne s'étend pas au delà du ciel; ce n'est pas lui qui a crée les hommes, et il ne se soucie nullement de leur sort . . . Les Arandas ne le craignent ni ne l'aiment. . . »

[1] On ne saurait encore pour le moment dire au juste quelle est la dérivation grammaticale du nom d'*Altjira*. Actuellement les indigènes y rattachent l'idée d'un être qui n'est pas devenu. De fait, interrogés par Strehlow sur la signification de ce nom, ils assurèrent à plusieurs reprises que *Altjira* désignait quelqu'un qui n'a pas eu de commencement, qui n'a pas été produit par un autre (*erima itja arbmanakala* — lui aucun n'a fait). Mais il faut bien faire attention à une chose, c'est que *Altjira* n'est en tout cas pas un nom propre, c'est plutôt une désignation générique, car les ancêtres-totems portent aussi le nom d'*altjira*. Sans doute, quand on veut parler d'eux, on ajoute au nom l'adjectif *ngamitjina* = éternel. Cependant l'*altjira ngamitjina* de la mère s'appelle aussi *altjira* tout court (l. c. p. 3, note 9). Dans le Globus, tome XCI, p. 289, Strehlow cherche à faire dériver ce nom du mot *altja*, qui veut dire «portion», «partage»; cette portion serait, dans le cas, l'animal-totem, qu'il est défendu à la mère, mais permis à l'enfant de manger, raison pour laquelle l'enfant designerait cet animal-totem comme sa portion. Or, *altjira* pourrait tout au plus signifier: «une portion il est» = *altj(a)+(e)ra*, et non «sa portion», encore moins «ma portion».

[2] Le rouge est la couleur préférée des Australiens.

[3] *Ilia* = émou; *inka* = jambe, pied.

La terre elle aussi est éternelle *(ngambakala)*. De tout temps elle fut le séjour des ancêtres-totems – *altjira ngamitjina*, «des increés éternels», que quelques-uns appellent aussi *inkara*, c'est-à-dire «les immortels». Le plus souvent ils apparaissaient sous des formes humaines, étaient doués d'aptitudes surhumaines, avaient entre autres le pouvoir de se changer en bêtes dont ils portent les noms; beaucoup même erraient constamment de tous côtés comme des bêtes. Il se rattache à eux une foule de légendes, dont la teneur est reproduite dans la publication mentionnée. Outre ces ancêtres-totems il y avait alors sur la terre beaucoup de *tnéera* ou «de belles», femmes douées de forces surnaturelles; de même des *alknarintja*, c'est-à-dire des femmes qui ne pouvaient jamais se marier, mais devaient détourner les yeux *(alkna)*, quand elles se trouvaient devant des hommes.

A cette époque, les hommes — sur l'origine première desquels on ne donne aucun renseignement — gisaient en plusieurs endroits sur la terre ferme et dans l'eau, semblables à des masses informes, ayant les membres réunis ensemble par la croissance, etc. *Mangarkunjer kunja* = (preneur de mouches), un dieu-totem, espèce de lézard gobe-mouches, qui vint du nord, leur a donné la forme d'hommes parfaits au moyen d'un couteau de pierre. C'est aussi ce dieu qui introduisit chez eux la circoncision et la subincision, leur donna leurs armes, leur apprit à produire du feu par le frottement, ainsi qu'à apprêter la nourriture, et institua les classes de mariage. Plus tard un autre Mangarkunjer kunja fit également adopter la circoncision et la subincision par les tribus qui habitent plus au sud et à l'ouest. Ces deux Mangarkunjer kunja sont considérés comme les plus grands bienfaiteurs des Arandas.

Les âmes des hommes passent, après bien des trajets intermédiaires, à l'île des morts, qui est située au nord et entourée des eaux de la mer; quelque temps après elles y sont anéanties par la foudre. Il y a cependant encore une autre opinion, d'après laquelle les âmes des hommes «bons» vont chez Altjira au ciel, où elles resteront toujours, tandis que les esprits des hommes «méchants» sont consommés par certains esprits malins.

Nous interrompons ici l'exposé de la religion des Arandas. De ce que nous venons d'en dire il résulte avec certitude que, contrairement aux assertions de Spencer et de Gillen, les Arandas, eux aussi, admettent l'existence d'un être suprême; quant à l'histoire ridicule de Twanyirika, racontée par ces deux auteurs, il est reconnu aujourd'hui que c'est simplement un conte de bonne vieille, au moyen duquel les Arandas trompent les femmes et les enfants non initiés aux mystères de la tribu (Voir «Veröffentlichungen», l. c. p. 102). Cet être suprême des Arandas, il est vrai, diffère essentiellement de celui qu'admettent les tribus du sud-est: il n'est ni créateur ni gardien et juge de la moralité, et n'a en somme aucune relation avec les hommes. De plus, l'attribut de l'éternité lui est commun avec d'autres êtres, avec le ciel et la terre. Il nous apparaît plutôt comme dominateur des contrées célestes. Ce qu'il y a de très remarquable, c'est que l'on nous représente ces contrées comme un paradis qui dure toujours, et que pour toutes ces contrées, dont l'étendue égale au moins celle de la terre, il n'y a qu'un

seul souverain, ce qui n'est pas le cas pour la terre. Tout ceci recèle certainement quelque chose d'important, mais ne saurait, en attendant, amener aucun changement essentiel dans l'ensemble des choses que nous avons constaté et qui dénote une différence profonde entre la religion des tribus de l'Australie méridionale et celle des tribus de l'Australie centrale.

Jusqu'ici ni Spencer et Gillen ni aucun autre auteur ne se sont encore prononcés au sujet des rectifications faites par M. Strehlow que nous venons de rapporter. On peut s'attendre à ce que chez les autres tribus australiennes, sur la religion desquelles on a porté des jugements aussi défavorables que ceux de Spencer et de Gillen touchant les Arandas, les choses offrent également un aspect essentiellement différent, quand on en aura une connaissance plus exacte. Même pour ce qui regarde les tribus de l'Australie septentrionale, sur lesquelles nous avons reproduit ci-dessus les communications faites par les deux auteurs nommés, il convient de s'en tenir préalablement à une prudente expectative.

Si nous revenons maintenant aux tribus du sud-est, nous aurons encore un mot à dire des cérémonies secrètes, par lesquelles les garçons âgés de 14 ans environ sont soustraits à la surveillance maternelle, détachés de la compagnie de leurs sœurs et reçus dans la classe des hommes, des membres de la tribu qui jouissent de tous les droits. Pour faire ces cérémonies les tribus se réunissent toujours en plus grand nombre. Chez la plupart des tribus du (sud-)est on y extrait aux candidats une dent de devant, tandis que chez les tribus de l'ouest on y pratique la circoncision, jointe pour la majorité de ces tribus à la subincision, qui la suit. Le terrible sifflement de la planchette sonore, sorte d'instrument rhomboïdal dont on se servait ou se sert encore en Grèce, au Nouveau-Mexique, à la Nouvelle-Zélande, dans l'Afrique du sud pour la célébration de mystères analogues[1], ce sifflement, disons-nous, y joue un grand rôle; il représente, à ce qu'il parait, la voix de l'être suprême ou de son «fils» ou de son messager. Quand a lieu la célébration de ces mystères, on fait aux jeunes initiés les communications les plus intimes sur l'être suprême. Nous allons en donner quelques-unes pour compléter ce que nous en avons déjà dit précédemment.

Au *kuringal*[2] des Yuins on lève plusieurs fois les mains ou les armes vers le ciel en poussant de hauts cris; cela doit se rapporter à *Daramulun*. Immédiatement après l'extraction de la dent les garçons sont conduits par leurs *kabos*, sorte de parrains, auprès de l'image de Daramulun, qui est sculptée dans un arbre mais seulement pour la cérémonie. Alors on leur communique toute la doctrine concernant Daramulun, savoir qu'il habite au ciel et surveille de là les hommes; qu'il est le grand *Biambam* (= maître) qui peut tout, qui peut aller partout, qui a donné les lois des tribus à leurs pères, lois que ceux-ci ont transmises en héritage à leurs enfants

[1] A. Lang, Custom and Myth, p. 31—32; Frazer, The Golden Bough, 2e édit., Londres 1900, tome 3e, p. 121, note.

[2] C'est le nom de la cérémonie entière; elle s'appelle *kadja-wallung*, lorsqu'on en omet certaines parties non essentielles.

jusqu'à ce jour (HSE p. 543). Puis, continuant la cérémonie, on exécute diverses pantomimes pour représenter aux jeunes candidats ce qu'ils devront éviter désormais, comme serait de se comporter en enfants, d'être dissipés, d'avoir du commerce avec la femme d'un autre, de se livrer à des actes contre nature. S'ils se rendent coupables de pareils méfaits, ils seront mis à mort, c'est du moins ce qu'on leur dit; il en sera de même, s'ils trahissent à des femmes ou à des enfants les secrets qu'ils viennent d'apprendre.

Chez les Kamilaroïs la cérémonie porte le nom de *burbung*. Là aussi on fabrique une image de Daramulun, lequel toutefois n'est pour les Kamilaroïs qu'un fils de Baiamé. Les parrains des candidats leur mettent bien dans l'esprit de ne pas mentir, de ne pas jouer avec des enfants, mais de se conduire en hommes. Avant tout ils ne devront nullement avoir affaire à des femmes et ne rien trahir de ce qu'ils ont entendu au burbung, autrement Daramulun les tuerait (HSE p. 585 ss.).

La manière dont au *jeraeïl* des Kurnaïs on révèle aux jeunes candidats la doctrine sur *Mungan-ngaua,* le père de tous, est particulièrement apte à faire une profonde impression (HSE p. 629 ss.). La tête fortement enveloppée de couvertures, en sorte qu'ils ne puissent rien voir, ils sont assis par terre, pendant qu'avec seize planchettes sonores on produit une espèce de hurlement et de sifflement effroyable. Cela fait, il faut qu'ils se lèvent, le visage tourné vers le ciel. Alors on ôte à chacun d'eux la couverture de dessus la tête, et le chef, montrant de son jette-lance le ciel étoilé de la nuit, dit trois fois en s'écriant: «Regarde là haut!» Puis, après avoir fait bien comprendre à tous qu'il ne leur est point permis de rien trahir à leurs mères ou à leurs sœurs ou aux non-initiés, le chef, dans un discours émouvant, se met à leur communiquer les traditions primitives, la doctrine secrète sur Mungan-ngaua: «Avant les temps anciens, leur dit-il, il fut un grand être, appelé Mungan-ngaua, qui vivait sur la terre, enseignant aux Kurnaïs tous les arts et les industries» etc. Le reste a déjà été rapporté plus haut. Immédiatement après cette cérémonie, les *bullawangs* ou parrains de ceux qui viennent d'être reçus, les initient encore davantage aux lois, lesquelles passent toutes pour être des préceptes de Mungan-ngaua. D'après Howitt (l. c. p. 632—633) les principales de ces lois seraient les suivantes. Elles commandent aux jeunes initiés

1° d'écouter les vieillards et de leur obéir;

2° de partager tout leur avoir avec leurs amis;

3° de vivre en paix avec leurs amis;

4° de ne pas entrer en relation avec des jeunes filles et des femmes mariées;

5° d'observer les défenses concernant les aliments, jusqu'à ce que les vieillards les en dispensent.

Comme nous n'avons point de documents aussi précis sur la manière dont les autres tribus pratiquent les cérémonies secrètes, nous terminerons ici notre exposé de la religion des Australiens.

En vérité, tout ce que les nouvelles recherches et une meilleure intelligence des anciennes ont mis au jour au sujet de cette religion, s'écarte tellement

de ce qu'on s'était imaginé jusqu'ici, que nous ne nous étonnons nullement de voir la critique élever des doutes sur l'authenticité des faits relatés, et se demander si tout cela est suffisamment garanti. Mais, abstraction faite de quelques rapports qui ont Spencer et Gillen pour auteurs et qui franchement nous donnèrent lieu d'avoir à leur égard une attitude expectative, nous ne croyons pas que l'on puisse encore raisonnablement maintenir un doute quelconque: l'unanimité qui règne à ce sujet parmi les hommes les plus différents et tous dignes de confiance, et qui s'étend aux détails de moindre importance, est trop grande pour cela. Du reste, les critiques de profession, même ceux du camp opposé, ne soulèvent nulle part des objections dans ce sens, et, qui plus est, à proprement parler, ils n'en ont jamais fait. On a seulement laissé entendre que l'on soupçonnait les missionnaires ou les colons d'influencer peut-être ces bons Australiens. Cette objection sera examinée plus tard aussi sérieusement que possible. Nous pouvons, en attendant, y donner la réponse qu'un Australien même y donna un jour. Cet homme faisait remarquer que, si toutes ces choses leur venaient des blancs et en particulier des missionnaires, les femmes et les enfants devraient les savoir tout aussi bien et en beaucoup de cas mieux encore que les vieillards très âgés, qui ont le moins de relation avec les blancs. Car nous nous trouvons précisément devant ce fait, c'est que toutes ces choses, on les a soigneusement tenues cachées à tous les blancs, à toutes les femmes et à tous les enfants comme des secrets inviolables de la tribu.

b) Les Andamanais.

Si nous passons maintenant avec A. Lang en Asie, il y attire notre attention sur les habitants des îles Andamans. Il n'y a pas de doute qu'il faille compter ces insulaires parmi les plus anciens habitants de l'Asie méridionale. C'est une tribu de Négritos, un des restes dispersés d'une population de pygmées autrefois plus répandue, et qui en dehors des îles Andamans ne s'est plus conservée en Asie qu'aux Philippines (les Aëtas) et sur la presqu'île de Malacca (les Semangs). Au point de vue de la civilisation, ils sont un peu plus avancés que les Australiens: ainsi, ils sont plus sédentaires, ils connaissent la poterie et à quelque degré l'agriculture; mais au point de vue corporel ils se trouvent à un degré de développement très primitif. Il est certain que jusqu'ici leur individualité primitive est restée intacte; pour eux il ne saurait être question d'influence étrangère, surtout d'influence exercée par des missionnaires.

Autrefois on les classait eux aussi parmi les spécimens de peuples sans religion, et plus tard parmi gens adonnés au culte des esprits; mais tout cela reposait sur des observations superficielles. Nous devons à E. H. Man d'être mieux renseignés aujourd'hui. E. H. Man a été plusieurs années à la tête du gouvernement anglais aux Andamans, et durant ce temps il s'est spécialement appliqué à bien étudier les mœurs et les usages des habitants. Il parlait leur langue assez dificile et en a même composé une excellente grammaire. Il interrogeait le plus soigneusement possible les plus âgés, comparait leurs réponses entre elles, et, afin de pouvoir faire la comparaison sur une plus

grande échelle, s'adressait aux membres de différentes tribus, même de celles qui auparavant n'avaient jamais eu de contact avec des blancs. Voici en peu de mots le résultat de ses informations, qu'il publia dans son excellent livre «On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands», Londres, 1883, p. 88 ss.

Les insulaires des Iles Andamans ne connaissent pas le culte des mânes; ils n'offrent point de sacrifices aux esprits de leurs ancêtres, dont il leur est défendu de prononcer les noms. Le culte des puissances naturelles et des êtres faisant partie de la nature leur est de même tout à fait étranger. Par contre il reconnaissent un être suprême du nom de *Puluga*; il est, disent-ils, «comme du feu», mais à présent invisible. Il n'est jamais né, et il est immortel. A l'exception des forces du mal, tout a été fait par lui, le monde entier, tous les êtres animés et inanimés, même les hommes. Le jour il est omniscient, et il connaît même les pensées du cœur. Il est irrité par le péché et l'injustice, comme serait la fausseté, le vol, le meurtre, l'adultère, comme serait aussi de couper mal les aliments et de brûler de la cire dans un but de sorcellerie. Il éprouve de la compassion pour ceux qui sont dans la peine et la tristesse, et condescend souvent à leur porter du secours. Il est le juge des âmes; la crainte des châtiments futurs influence la conduite morale des indigènes. Les hommes ont un esprit qui est rouge, et un âme qui est noire. A la mort l'esprit va dans les enfers pour y attendre la résurrection; quant à l'âme, si elle a été méchante, elle va dans un enfer froid, mais elle y est purifiée par les tourments, de sorte qu'au jour de la résurrection l'âme et le corps de tout homme se réunissent pour une nouvelle vie bienheureuse. Puluga amènera cette vie après un tremblement de terre qui détruira notre globe. Dans cette vie il n'y aura plus ni maladie ni mort; on ne s'y mariera plus et l'on ne donnera plus en mariage. Les animaux y réapparaîtront dans leurs formes actuelles.

Puluga est marié avec une femme qu'il s'est faite lui-même pour lui-même; elle est d'apparence verte, et porte les noms de «mère-écrevisse» et de «mère-anguille». Il a d'elle beaucoup d'enfants, qui sont tous, à l'exception de l'aîné, des filles de couleur noire, et s'appellent «esprits célestes». Le fils, pour nous servir des termes de Mrs. Man, est «une sorte d'archange», à qui seul il est permis de demeurer auprès de son père, et qui a la charge de faire connaître la volonté de Puluga aux «esprits célestes», c'est-à-dire à ses frères et sœurs.

D'après ce que l'on raconte, Puluga mangerait aussi et pendant la saison sèche il dormirait beaucoup, vu qu'alors on entend rarement sa voix, qui est le tonnerre. C'est de lui que les insulaires reçoivent leur nourriture. Quand ceux-ci l'irritent, il sort de la maison de pierre qui forme sa demeure au ciel, et montre sa colère dans la fureur et le mugissement des tempêtes. Hormis ce cas il quitte rarement sa maison, excepté quand il pleut, car alors il descend sur la terre pour se pourvoir de vivres de certaines espèces.

Il y a encore trois puissances malfaisantes, sur lesquelles Puluga n'a aucune autorité, qui se sont faites elles-mêmes et existent de temps immémorial. C'est d'abord *Eremchangala*, qui habite dans le bois; sa femme lui a engendré

une foule d'enfants, qui sont comme lui des êtres malfaisants. Moins dangereux est *Nila*, qui, n'ayant ni femme ni enfant, séjourne sur les monticules des fourmilières. Enfin *Juruwin* habite dans la mer, que lui, sa femme et ses enfants rendent dangereuse. On parle, en outre, d'une foule de mauvais génies, appelés *chal*, qui descendent d'un être antédiluvien. Car il y a aussi un mythe sur le déluge, cette grande inondation, que Puluga, irrité par les péchés des hommes, fit venir tout soudainement.

Voilà pour les Andamanais. Il n'était pas encore possible à Lang de montrer, avec la même évidence, que le culte d'un être suprême, sans mélange d'animisme et de mânisme, est également pratiqué par l'autre peuple asiatique de pygmées, savoir les Semangs de Malacca, parce que l'ouvrage de Skeat et Blagden, «Races of the Malay Peninsula», qui en traite, parut seulement en 1906. Nous ne rapporterons qu'au chapitre spécial annoncé plus haut les faits relatifs à ce peuple.

c) Les Bushmen.

Continuant son voyage de découvertes ethnographiques, Lang arrive à l'Afrique et réclame en faveur de sa théorie l'un des peuples pygmées que l'on rencontre là-bas, savoir les Bushmen de l'Afrique du Sud. Nous avons sur eux un rapport de l'Anglais J. M. Orpen[1]. Celui-ci s'était adressé à Quing, fils d'un chef, pour avoir l'explication de quelques-uns des fameux dessins faits sur roche; et de cet homme, qui auparavant n'avait jamais vu de blancs autrement qu'à la guerre, il reçut les indications suivantes sur *Kagé*, nom qui était souvent revenu au cours des explications. «Kagé créa toutes choses, et dans nos prières nous lui parlons ainsi d'un ton bas et suppliant: «O Kagé, Kagé, ne sommes-nous pas tes enfants? Ne vois-tu pas notre faim? Donne-nous à manger.» A l'origine il était très bon, mais dans la suite il devint de plus en plus méchant parce qu'il avait tant de luttes à soutenir. D'où est-il venu? Il est venu peut-être avec ceux qui apportèrent le soleil; ceux-là seuls le savent qui sont initiés à la danse (c'est-à-dire aux mystères de la solennité de puberté). Kagé a une femme du nom de *Koti*, deux fils, *Cogaz* et *Gewi*, et une fille». On se raconte à son sujet un certain nombre de faits magiques. Le docteur Bleek[2] prétend rattacher le nom de *Kagé* à celui de *Kaggen*; c'est la sauterelle, qui joue dans les mythes des Bushmen un grand rôle comme créatrice de la lune et à d'autres titres encore. On ne fait pas de prières à Kaggen, mais bien au soleil, à la lune, aux étoiles, ainsi qu'au caméléon.

Il faut avouer que ces renseignements sur la religion des Bushmen sont loin d'être aussi favorables et précis que ceux que nous avons sur la religion des Australiens. On peut s'expliquer la chose de cette manière, c'est que jusqu'ici nous ne connaissons que comme les doctrines exotériques de ces gens, et que personne encore n'a pu entrer dans le secret de leurs cérémonies d'initiation. Leur race étant sur le point de s'éteindre, on peut se demander

[1] «Cape Monthly» 1874, vol. IX.

[2] A Brief Account of Bushman Folk-Lore, Londres 1875.

si l'occasion d'en savoir davantage s'offrira encore; si elle se présentait pourtant, il faudrait assurément s'en profiter dans la mesure la plus étendue possible.

En tout cas il est une chose qu'il faut absolument admettre dès à présent, c'est qu'il est très possible que les Bushmen aient sur l'être suprême des idées analogues à celles qu'ont les Australiens. Ce qui favorise considérablement cette possibilité, ce sont les communications faites par Wangemann[1] sur une tribu à part des Bushmen, les *Makolongs*, communications qui ont échappé à l'observation de Lang. Les Makolongs donnent à *Kaang* (*- Kagé)* le surnom de *Kue-Akenjtong,* c'est-à-dire «homme ou maître de toutes les choses». On ne le voit pas des yeux, mais on le connaît avec le cœur. C'est de lui que viennent la pluie et la sécheresse, la vie et la mort, le manque et l'abondance de gibier; c'est à lui que les Makolongs adressent leurs supplications en tout danger de guerre et en toute nécessité.

Comme on le verra dans la suite, ce sont de nouveau d'autres pygmées apparentés aux Bushmen c.-à-d. ceux de la forêt vierge de l'Afrique centrale, chez lesquels on constate les indices d'un monothéisme proprement dit beaucoup plus clairs et plus nets que chez les Bushmen. Lang n'a certainement pas connu les renseignements si précis que Mgr Le Roy a fournis à ce sujet, et que nous reproduirons également au chapitre indiqué plus haut.

d) Les Hottentots.

Quant à la religion des Hottentots, à laquelle Lang passe ensuite[2], nous ne voudrions pas qu'on la mît au nombre de ces preuves de premier ordre qui défient toute contradiction et avec lesquelles toute nouvelle théorie doit nécessairement se présenter, quand elle vise à l'approbation du public savant. Aussi nous nous abstiendrons d'en faire ici l'exposé. L'animisme, ainsi que le culte des ancêtres, est certainement très développé chez les Hottentots; il se peut même qu'ils aient déjà subi dans une certaine mesure l'influence du christianisme, en sorte qu'il nous faut nous ranger au jugement de Mgr Schneider, qui s'exprime en ces termes: «Jusqu'ici on n'a pas encore réussi à découvrir, dans sa totalité, le fond des idées religieuses professées par les Hottentots, tellement est épais le réseau de traditions et de légendes confuses qui les enchevêtre et dont plusieurs parties ont vraisemblablement une teinte de christianisme.» Toutefois nous n'avons nullement l'intention de renoncer simplement à ce terrain. Il est nécessaire d'y faire de nouvelles recherches dans le but de l'explorer. On y rencontre, c'est un fait indéniable, les vestiges de la croyance à un être suprême avec une tendance monothéiste; or, à la lumière des découvertes faites tout récemment chez les tribus du sud-est de l'Australie, chez les Andamanais et

[1] Citées par Schneider: Die Religion der afrikanischen Naturvölker, p. 51, d'après un livre de Wangemann: Die evangelische Missionsarbeit in Südafrika, Berlin 1872, p. 68.

[2] MRR, II, p. 40—46, CM, p. 197—211. On trouvera dans Schneider, l. c. p. 52—59, un exposé encore plus détaillé et qui met à contribution des matériaux plus abondants pris aux sources mêmes.

d'autres, nous croyons pouvoir affirmer, avec une assurance relativement plus grande qu'autrefois, que ces vestiges remontent à des connaissances religieuses primordiales. Pour ce motif nous ne pourrions pas tout simplement donner notre assentiment à Mgr Schneider, quand il croit voir, dans le rapport du missionnaire Wuras (dans Wangemann: Die evangel. Missionsarbeit in Sudafrika, p. 56), une preuve de l'influence de la doctrine chrétienne touchant la rédemption. D'après ce rapport Wuras entendit dire à des Hottentots que *Cü Koab* est le créateur de toutes choses, même du premier couple humain; qu'il a donné aux premiers hommes du bétail et des armes; qu'il demeure, au delà du ciel bleu, dans un ciel blanc, et que le ciel bleu le retient quand il veut punir les hommes (Schneider, l. c. p. 54). Nous nous permettrons seulement de rappeler que ces mêmes idées se présentent chez les tribus australiennes avec un caractère d'originalité parfaitement attestée.

Pour l'explication exacte des autres éléments qui entrent dans les mythes de *Cü Koab (Tsü-Goab)* et de *Heitsi Eibib*, on trouvera déjà le nécessaire dans l'excellent article, «Götter und Heilbringer», de P. Ehrenreich[1], avec preuves à l'appui des points principaux. Le combat que Cü-Koab y livre à son frère puîné, figure l'opposition entre le soleil et la lune, tout en nous faisant voir dans un exemple typique le fameux couple fraternel dont parle la fable et qui est répandu si loin; Heitsi Eibib est au contraire le dieu typique de la lune. Tous deux, Cü-Koab et Heitsi Eibib, portent sur eux les traits les plus prononcés de soi-disant «bienfaiteurs» (Heilbringer); et ces Sauveurs, ainsi qu'Ehrenreich le prouve péremptoirement, n'ont pas été originairement des exaltations des héros humains réels, ce sont plutôt «des personnifications de ceux des phénomènes naturels auxquels l'homme est de fait ou se croit redevable de tout bien, donc du soleil et de la lune» (l. c. p. 592). D'autre part il reste également établi «que le bienfaiteur présuppose toujours un dieu ou un être suprême quelconque, dont il descend ou qui l'envoie» (p. 576). Ehrenreich est ici complètement d'accord avec Lang; car ce dieu-un [Eingott], que les recherches récentes nous ont justement montré chez les peuples les plus primitifs, il l'admet comme étant cet être que l'on rencontre au commencement de toute chose (p. 586ss.). Mais il arrive d'ordinaire que l'être suprême, au cours de son évolution, se retire par degrés jusqu'à une distance où il jouit d'une existence dignement oiseuse; alors les «sauveurs» se présentent pour faire l'office de personnages intermédiaires. L'évolution susdite continuant sa marche progressive, les propriétés de l'être suprême, qui pâlit toujours davantage, se fusionnent en un tout avec celles des sauveurs; et si entre temps le culte des ancêtres vient à surgir, il pourra lui aussi faire entrer dans ce tout ses propres éléments. C'est précisément dans cet état de fusion et de mélange que la religion des Hottentots semble se trouver aujourd'hui par suite de l'évolution. Loin d'exclure l'existence antérieure du dieu-un suprême, il la réclame au contraire impérieusement comme la seule cause qui puisse l'expliquer suffisamment. Il importera qu'une recherche soigneuse fasse de nouveau ressortir les traits

[1] Zeitschrift für Ethnologie, 1906, p. 536—610.

de cet être suprême, en les dégageant de cet amas confus d'éléments disparates, dont un syncrétisme survenant les a recouverts.

e) Les Bantous et les Nègres du Soudan occidental.

La marche évolutive que la religion a suivie chez les Nègres, diffère assez de celle que nous venons de voir chez les Hottentots. A. Lang ne la considère pas avec une vue d'ensemble; d'après ses écrits il paraît ne connaître que trois ou quatre parties de tout le territoire où elle s'est produite. Ainsi il traite de la religion des Zoulous dans MR p. 207—210 et McR p. 224—240; de celle des Yaos, peuplade de l'Afrique centrale, dans MR p. 212—218, et de celle des Africains des deux Guinées (Afrique occidentale), dans MR p. 220—229. Abstraction faite de quelques détails, dont nous n'avons pas à tenir compte ici, nous ne pouvons, en ce qui regarde ces territoires partiels, qu'approuver les développements et les déductions que Lang fait. Il faudrait seulement les compléter, les rectifier ça et là par l'exposé beaucoup plus détaillé et beaucoup plus étendu que l'on trouve, pour le cas présent comme pour d'autres sujets analogues, dans l'ouvrage cité de Mgr. Schneider[1]. Cependant ce dernier n'a pas non plus essayé de relier entre elles les différentes parties du territoire entier. Nos deux auteurs n'eurent pas assez en vue les conditions ethnologiques communes aux diverses populations noires. Or, quoi qu'il en soit du reste, il est établi par l'ethnologie que tous les Nègres qui forment le groupe des Bantous, ont une grande ressemblance, en d'autres termes qu'ils sont comme homogènes au point de vue physique, au point de vue de la civilisation et au point de vue du langage[2], et qu'il faut distinguer chez eux comme deux «cycles culturels [Kulturkreise]» l'un dans l'Afrique occidentale et l'autre dans l'Afrique orientale[3]. Il est clair que la religion ne saurait être exclue de cette communauté de rapports que nous venons d'indiquer. Mais nous allons plus loin: nous sommes d'avis que notamment les peuples bantous qui appartiennent au cycle culturel occidental, ont aussi des rapports avec les peuplades du Soudan occidental, c'est-à-dire avec les Nègres «proprement dits», et que les langues des Bantous en général se rattachent à célles des Nègres du Soudan par le lien d'une sorte de parenté[4]. Pour cette raison nous croyons également que les connexions religieuses, prises du moins dans leurs grands traits, ne manqueront pas non plus d'exister entre ces divers peuples. Sans aller plus loin, nous en trouvons de suite une confirmation dans le nom qu'ils donnent

[1] «Die Religion der afrikanischen Naturvölker», p. 28—48, et p. 59—100. Dans son ouvrage: Les religions des peuples non-civilisés, Paris, 1883, I, p. 54—57, Réville fait une description bien insuffisante des formes supérieures de religion que l'on observe chez les Nègres.

[2] Le docteur B. Ankermann expose excellemment cette homogénéité dans son article: «Über den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Südhälfte Afrikas», inséré dans l'«Archiv für Anthropologie», Neue Folge, tome IV, p. 241—286, puis amplifié, traduit en français (L'ethnographie actuelle de l'Afrique méridionale), et publié dans l'«Anthropos», I (1906), pp. 552—592, et p. 914—949.

[3] B. Ankermann: «Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika», dans «Zeitschrift für Ethnologie, 1905, p. 54—84.

[4] V. «Anthropos», I (1906), p. 944—946, note, et p. 947, note 1.

à la divinité, et ce nom va être comme le point de vue où nous nous placerons pour nous guider dans l'aperçu général qu'il nous reste à faire.

Nous constaterons d'abord un fait, c'est que dans l'intérieur de tout le cycle culturel occidental, qu'il faut regarder comme le plus ancien, le nom de l'être suprême, à commencer par le sud, a les formes suivantes: *Nyambe, Nsambi, Anyambi, Anzambi, Anzam, Nzam, Nyam*. On commence par le rencontrer au sud, un peu au delà du centre occidental, chez les Baroutsés; puis on le trouve dans l'Angola, au Benguela, au Loango, au Congo, près de Gabon, chez les Mpongwés, les Fans, les Bafiotés, les Duallas, les Isoubous, les Bengas et en s'avançant jusques dans l'intérieur de l'hinterland du Cameroun[1]. Or, on voit précisément ce même nom dépasser le territoire des Bantous pour entrer dans la Haute-Guinée. Là on le trouve au Gâ (Acra) sous les formes de *Onyame* et *Nyongmo;* ensuite le long de la Côte d'or au Tchi (Fantis, Achantis) avec les formes de *Onyame* et *Onyang-Kompong*[2]. Ce n'est pas un nom générique; on ne s'en sert point pour désigner d'autres dieux, mais seulement pour désigner l'être suprême, et comme désignation de cet être il n'a point de pluriel. C'est du Tchi que l'on peut avoir la meilleure explication de ce nom. Un des premiers connaisseurs des langues guinéennes, le missionnaire J. G. Christaller, fait dériver *Oṅyame*, qui signifie également «ciel», de *nyam*, «éclatant», «luisant», «majestueux», et renvoie même à ce propos à la racine *div* du sanscrit[3]. Le nom de *Onyang-Kompong* a aussi la signification de «ciel», de «voûte céleste», puis celle de

[1] V. dans Schneider, l. c. p. 44ss, 83ss, les preuves à l'appui de ces données. Au sujet du Cameroun et de son hinterland on peut consulter Koelle, Polyglotta, Africana, Londres, 1854, p. 75, où l'on trouvera les données suivantes (nous laisserons de côté les accents): Les Isoubous ont pour nom de la divinité *nyamba liwinke*, les Diwalas (= Dualla), *nyambe;* les Orungous, *anyambe;* les Melongs et Nhalamvés, *nyama;* les Nkélés, *nšambe;* les Undazas, *inšambi;* les Ngotengs, *monyama;* les Papiahs, *menyim et nie-kob;* les Bamoms, *nyenyie;* les Koums etc., *nie-kob;* les Balous, *nyi-koab*. Pour les Fans v. Allegret dans «Revue de l'Histoire des Religions», L (1904), p. 214ss.

[2] Déjà Lang a vu, en s'appuyant sur Miss Kingsley (MR, p. 228), que ces formes se rattachent entre elles. Schneider, lui (l. c. p. 44), n'ose pas se prononcer aussi nettement. On ne peut cependant en dénier la connexion. Il est vrai que le nom en question ne se trouve pas dans les langues parlées le long des côtes, aux limites d'Acra et du Tchi, savoir dans l'Ewé, le Dahomé et le Yorouba; mais il y a une explication à cela, c'est que ces langues diffèrent des langues des Bantous plus que le Tchi, qui a conservé les derniers restes d'une formation du pluriel par le changement des préfixes. Dans l'Avatimé, que l'on parle plus à l'intérieur des terres, mais en restant dans le voisinage du Tchi, et qui a également gardé la formation fréquente du pluriel par le changement des préfixes, on trouve comme nom de la divinité *Ayé*, qui se rattache peut-être à *Onyame*; «ciel» veut dire en avatimé *ayeme* = lieu d'*Aye*. V. Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen, IV (1898), p. 214.

[3] A Dictionary of the Asante and Fante Language, Bâle, 1881, p. 342. Si cette dérivation est juste, naturellement elle sera valable aussi pour les autres formes *Anyambi* etc., propres aux langues des Bantous. En tout cas la dérivation imaginée par Wilson, qui met la racine d'*Anyambi* dans *aninla*, «esprits», et *ambia*, «bon» (citée par Schneider, l. c. p. 44) ne peut guère être maintenue; il en est de même de celle proposée par Dennett (At the back of the black man's mind, Londres 1906, p. 167), qui veut rattacher *Nzambi* à *zia* ou *za* «quatre», et *imbi* «essence». Le curieux système des Bawilis s'appuyant d'après Dennett en partie sur cette étymologie, on peut dire dès à présent qu'il repose sur un fondement pas solide.

«pluie», de «tonnerre»; il veut dire encore «l'unique dieu suprême», le créateur de toutes choses»[1]. L'étymologie de ce nom ne peut être donnée pour toutes les parties dont il se compose; *pong* veut dire «grand»[2], et *nyang* est certainement identique à *nyame*. Cette seule combinaison de *Onyang-Kompong* et d'*Onyame* avec les formes *Nyambi*, etc. du bantou suffit à renverser de fond en comble la théorie d'Ellis[3], d'après laquelle *Onyang-Kompong* serait une divinité introduite récemment.

Partout où l'on rencontre ce nom, l'essence du concept de Dieu a été maintenue dans sa pureté: c'est un dieu un, bienveillant, bienfaisant, distinct de tous les autres êtres. Mais sa force active est affaiblie, il s'est retiré des hommes, et pour ces deux motifs on ne le vénère plus du tout ou très peu. Son séjour est presque toujours le ciel. Il a créé le monde et les hommes. Cette idée de Dieu plus relevée et franchement monothéiste se trouve au plus haut degré chez les Tchis, où *Onyame* ne traîne pas une existence oisive comme chez les peuplades bantoues de l'Ouest Africain, mais il exerce toujours encore une influence active sur le monde créé: il envoie la pluie et le beau temps d'où ses surnoms *Ama-osu*, «auteur de la pluie», *Ama-owia* «auteur du grand soleil»; il ne cesse pas encore maintenant de créer[4].

Une activité toujours plus ou moins persistante est aussi attribuée aux autres êtres supérieurs des peuples de la Guinée du Nord, ainsi p. ex. à *Mawu* dieu des Ewé, à *Buku*, dieu des Ana, à *Olorun*, dieu des Bini etc.; ces noms ont tous encore la signification de «ciel» ou «seigneur du ciel». Les divinités inférieures dont il y en a ici une foule sont expressément représentés comme créatures de l'être suprême et exécuteurs de ses volontés. Par contre, dans les régions occidentales des peuples bantous, le culte des ancêtres prend une plus large place; plus on va vers le sud, et plus se refoule en arrière le culte de l'être suprême.

Si nous examinons les noms de Dieu des autres pays bantous, tout le centre, limité vers l'est par la région du nom de *Nzambi*, est caractérisé par deux formes de noms qui probablement sont corrélatifs[5]. Il y a un groupe Nord avec les formes *Maweza, Maweja* (Kanioka), *Kawezja* (Ubemba, Uvira), *Kabeja* (Ugouha), *Kabesa* (Udchidchi). Le group Sud présente le radical *za*, *ia* avec le préfixe *le, re* au lieu de *be*, *we*: *Linze* (chez les Wirwana du Msala[6]), *Leza* (Wafipa), *Lesa* (Bisa), *Leza* (Tonga), *Reja* (Karanja), *Redza* (Mbounda). La signification de ce mot n'a pas pu être établie avec certitude.

[1] Voir, dans «Zeitschrift für afrikan. Sprachen», I, p. 49—58, quelques légendes sur la création, lesquelles le concernent.

[2] L. c. p. 344. Dans le dialecte des Fantés *nyangkom* veut dire «pluie», et *Onyangkome* «dieu». Voici d'autres désignations du dieu-un en tchi: *Odomangkama* = celui qui surpasse tout, qui abonde en richesses; *Tchweadou-ampong* = le tout-puissant etc.

[3] Tshi speaking Peoples of the Gold Coast, Londres 1887, p. 24—25.

[4] *Onyame nnyae ade bọ da* = Dieu ne cesse jamais de créer des choses. Christaller, l. c. p. 342.

[5] La principale source pour ce paragraphe et les suivants est en dehors de Schneider (l. c.): P. Torrend, A Comparative Grammar of the South African Bantu Languages, London 1891, p. 68.

[6] P. Van der Burgt, Un grand peuple de l'Afrique Orientale Equatoriale. Bois-le-Duc 1903, p. 33.

Miss A. Walter rappelle que *lezi*, *leza* signifie «foudre» en Kotakote[1]; mais il y a à objecter qu'en langue Kanioka «foudre» se dit *nziji*, pendant que Dieu est appelé *Maweza*, *Maweja*. En tout cas, dans toute cette région, les noms de *Maweza* et de *Leza* ne sont pas de noms génériques, mais servent exclusivement à désigner l'unique être suprême. Le culte de celui-ci est déja relégué au second plan, mais se manifeste encore clairement surtout dans les ordalies.

La situation change dans toutes les parties du territoire bantou qui restent encore à étudier. Le nom de Dieu qui y est en usage est un nom collectif, qui sert en même temps à désigner les esprits en général et les esprits des ancêtres en particulier. L'idée comme le culte de l'être suprême s'efface toujours davantage; là où contre toute attente nous rencontrons encore des sacrifices et des prières, nous pouvons, pour ces parages, conjecturer qu'ils ont été empruntés aux festins funéraires et aux prières adressées aux morts. Cette évolution atteint son point culminant à l'extrémité sud du territoire bantou, en tant que chez les Cafres *Unkulukulu* et chez les Hérèros *Mokuru*, qui désignent primitivement le premier ancêtre, se confondent avec l'être suprême en une idée collective confuse.

Il y a ici à distinguer trois régions.

La première région est celle du nom *Mulungu*. Il est en usage sur toute la côte de l'Afrique Orientale, depuis le fleuve Tana au Nord jusqu'au delà de l'embouchure du Zambèse au Sud. A l'intérieur, son territoire s'étend jusqu'aux lacs Victoria, Tanganika et Nyassa. Les langues suivantes en font partie[2]: Kamba, Pokomo (*Muungu*), Nika, Taita, Nyamwezi, Nyanyembe, Soukouma, Gogo, Sagara, Khutu, Kami, Suahili (*Muungu*), Shambala, Boondei, Saramo, Yao, Mozambique (*Uluku*), Kilimane (*Mulugu*) Senna, Makoua.

Le P. Torrend voudrait dériver ce nom de Dieu du *Moloch* phénicien[3]; c'est bien inadmissible. Meinhof croit qu'en suaheli *Muungu* signifie probablement «tribu familiale» et attire l'attention sur le Sotho méridional où *moloko* veut dire «race, tribu» et sur le Kiga où *emi-lungu* signifie «dieux, ancêtres des sujets»[4]. En me rangeant de cet avis, je mentionne encore *molongo* qui en kanioka veut dire «série, ligne». Quand on ajoute que *mulungu* n'appartient pas à la première classe de substantifs, celles de personnes autonomes, mais à la deuxième, dans laquelle figurent les esprits, les maladies, les forces de la nature et en général tout ce qui apparait comme partie d'un autre être[5], il apparait que primitivement il n'a eu que la signification d'esprit

[1] The Natives of British Central Africa, London 1906, p. 58.

[2] Tant qu'on ne le fait pas remarquer spécialement, on fait toujours usage de la forme *Mulungu*; les variantes sont indiquées expressément.

[3] Compar. Gramm of the S. Afric. Bantu Languages, pp. 30, 75.

[4] Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen, Berlin 1906, p. 7.

[5] Meinhof, l. c. L'opinion formulée par Miss A. Werner (The Natives of British Central Africa, p. 55) que *Mulungu* est consideré comme «the great spirit of all men, a spirit formed by adding all the departed spirits together» est certainement erronée. Tout au plus on pourrait admettre que *Mulungu* a à peu près la signification générale et abstraite de «spiritualité», «monde des esprits». De même l'opinion du Dr. Hetherwik, que *Mulungu* n'est aucunement regardé comme être personnel, n'est juste que dans le sens que *mulungu*, dont le sens primitif

en général, notamment esprit des ancêtres. A cela correspond qu'en cafre *umulungu* signifie «Européen». Comme chez beaucoup de peuples incultes, les premiers Européens, ces «Bleichgesichter» (visages pâles), furent considérés comme des revenants, des ancêtres retournés sur la terre.

Encore plus au Sud il y a un territoire où *Morimo* est le nom de l'être suprême. C'est en général le pays des Betchouanas: *Morimo* (chez les Betchouanas et les Barolongs), *Modimo* (en Bawende), *Molimo* (Basouto). La connexion ou plutôt l'identité de ce terme avec celui qui signifie esprit, esprit des ancêtres en général, est évidente. Dans les langues Tonga, Senna, Douala le mot correspondant (*muzimo, edimo*) ne signifie qu'âme, fantôme et se rattache à la racine *lima* = s'éteindre.

A ce territoire se rattache vers le nord-ouest celui des Héréros et vers le sud-est celui des Cafres. Comme il a été déjà dit, dans ces deux régions l'effacement de l'être suprême derrière les premiers ancêtres qui y occupent le premier rang, a atteint son comble.

Si l'on embrasse d'une vue d'ensemble les relations que les divers pays bantous ont entre eux ainsi qu'avec la Haute-Guinée, on a la preuve manifeste que la priorité revient à l'idée monothéiste de Dieu et qu'elle a été supplantée peu à peu par le culte toujours plus envahissant des ancêtres. L'évolution s'explique encore mieux quand on voit qu'elle augmente du centre à la périphérie; plus les tribus s'avancèrent et conquirent dans des luttes continuelles de nouveaux pays, plus la personnalité de chefs éminents dut gagner en influence pendant leur vie et après leur mort, et plus le culte des ancêtres, surtout des chefs, se répandit. Une excellente confirmation de cette marche des idées se trouve dans le fait que dans l'extrémité sud-est, chez les Cafres, des chefs éminents de ce genre eurent les plus grands succès et se firent déjà de leur vivant appeler «ciel», le même terme qui à l'extrémité sud-ouest, d'où toutes les migrations prirent leur point de départ, n'était attribué qu'au seul être suprême[1].

Considérée dans cette vue d'ensemble qui est la seule juste, l'évolution religieuse de toute la race noire deviendra encore un jour un des chapitres les plus intéressants de l'histoire comparée des religions. Ici nous n'avons voulu qu'essayer d'en tracer les grandes lignes, ce qui suffit entièrement pour

---

était «esprit de l'ancêtre», ne signifiait pas alors la personnalité tout entière, mais seulement une partie, l'âme. Il se peut que cette propriété du mot *mulungu* quand il fut appliqué à l'être suprême, ne lui fut attribuée que d'une manière hésitante et indéterminée. Mais originairement l'être suprême possédait absoluement la personnalité pleine et vivante; on ne fit pas même chez lui la distinction entre l'esprit et le corps.

[1] L'évolution du culte des ancêtres et du patriarcat chez les Bantous et en relation avec cela la disparition d'un totémisme plus ancien associé au matriarcat est excellement exposée par E. Sidney Hartland dans sa «Presidential Adress» (Folk-Lore, XII, 1901, p. 33—37). Son exposé est si bien réussi parce qu'il y tint compte de la totalité des tribus bantoues. S'il avait suivi la même méthode dans ses recherches sur l'existence d'idées plus relevées sur la divinité, au lieu de se borner aux tribus du Sud-africain avec leurs chétifs débris de traditions, il n'en serait pas venu à désigner ces restes comme un commencement, un «theoplasma» une étoffe de dieu («god stuff»). Ce n'est pas l'étoffe de Dieu que nous trouvons dans le Sud de l'Afrique, c'est la poussière de dieux que le vent disperse toujours davantage.

le but que nous nous proposions. Pour les détails, des études spéciales sont encore indispensables; ainsi il faudrait fixer plus exactement les limites jusqu'où s'étend chaque dénomination de Dieu. Il y aurait à rechercher la signification de quelques noms isolés, comme *Suku* chez les Bihe, *Katonda* dans l'Ouganda etc.; il faudrait décrire exactement quel genre de culte ou de reconnaissance de l'être suprême est en usage. Nous faisons encore remarquer que dans tout le territoire des Nègres, l'être suprême ne connaît ni image ni temples[1] ni sacerdoce particulier; bien des fois même on ne prononce son nom (*Nzambi, Leza*) qu'à contre-cœur et si on le fait, c'est toujours avec un grand respect, ou bien on se sert de périphrases: «Lui», «Celui de là haut» et d'autres, toutes choses qui sont comme un écho des rapports de l'Australie du Sud-est. L'habitude de ne pas désigner l'être suprême par son propre nom est une autre cause de la disparition du nom de *Nzambi* etc. Pour les Baroutsés en particulier, Holub atteste qu'au lieu de ce nom qui était encore en usage chez eux, ils ne se servaient pas seulement du terme «Celui là-haut», mais aussi du mot *Molemo*, qui désigne chez eux tout ce qui est divin en général[2].

f) Les Indiens de l'Amérique du Nord.

De l'Afrique A. Lang se tourne vers l'Amérique. Il s'occupe presque exclusivement de l'Amérique du Nord; quant à l'Amérique du Sud, il ne mentionne que *Pachacamac*, le dieu des Incas, dont le cas ne semble pas être absolument clair et hors de discussion.

C'est d'abord *Ahone*, le dieu des habitants de la Virginie qu'il décrit en s'en tenant à l'ancien rapport de W. Strachey[3], publié immédiatement après la découverte du pays (1612—1616). «Ce grand dieu qui gouverne le monde entier et fait luire le soleil, qui a créé la lune et les étoiles, compagnons du soleil . . . . ils le nommèrent *Ahone*. Le Dieu bon et pacifique . . . . n'a pas besoin de sacrifices, mais il pourvoit les hommes de tous les biens et ne leur fait pas de mal. *Okeus (Oki)*, au contraire, qui regarde toutes les actions des hommes et les examine d'après la loi rigoureuse de la justice, les punit par les maladies et les orages.»

Plus ancien encore est le rapport du savant mathématicien Thomas Heriot (1586) qui comprenait l'idiome des Indiens de la Virginie. Il écrit: «Ils croient à l'existence de beaucoup de dieux qu'ils nomment *Mantoac* et dont ils distinguent différentes espèces et degrés. Il admettent aussi l'existence d'un dieu suprême qui était là de toute éternité, qui, en voulant fabriquer le monde, produisit d'abord d'autres dieux éminents qui devaient être ses instruments dans la création subséquente et le gouvernement; ensuite le soleil, la lune et les étoiles comme petits dieux. Les bonnes âmes vont chez les dieux pour y être heureuses, les méchants brûlent dans le *popogusso*, un grand fossé où le soleil se couche» (MMR I, p. XXX).

[1] Ce seul argument prouve que les «maisonnettes de *Mulungu*» qu'on trouve surtout dans l'Afrique orientale sont empruntées au culte des morts.

[2] E. Holub, Sieben Jahre in Südafrika, Wien 1881, XI, p. 337.

[3] MR, p. 230 ss. Lang défend le véracité du rapport de Strachey dans MRR, I, p. XXII ss.

Du Massachusetts E. Winslow (1623—1624) raconte: «Les habitants disent que *Kiehtan* a fait tous les autres dieux, de même un homme et une femme et avec eux tout le genre humain. . . . Il disent qu'au commencement il n'y avait pas de roi en dehors de *Kiehtan* qui, loin, dans l'ouest, demeure au dessus du ciel où tous les hommes bons iront quand ils meurent, et où ils auront abondance de toutes choses. Les méchants y vont aussi et frappent à la porte, mais il leur ordonne d'errer dans la misère et la disgrâce sans fin. Ils ne virent jamais Kiehtan, mais ils considèrent comme un grand devoir qu'une génération instruise l'autre. En son honneur ils célèbrent des fêtes, l'invoquent et chantent afin d'obtenir abondance et victoire et tous les biens. Ils ont un autre être puissant qu'ils appellent *Hobomock*, dans lequel nous reconnaissons le démon; ils l'invoquent afin qu'il guérisse leurs maladies et leurs blessures; quand elles sont curables, il leur persuade que c'est lui qui les a envoyées, parce qu'ils lui ont déplu; quand elles sont mortelles, il dit: «Kiehtan les a envoyées», et pour cette raison ils n'invoquent jamais celui-ci dans leur maladies» (MMR I, p. XXXIII).

Nous passons le dieu *Aht* de Vancouver Island (MMR. II, 73ss.), *Jeht* chez les Thlinkit (ibid. p. 74ss.), *Joskeha* et *Tawiskura* chez les Hurons et les Iroquois (ibid. p. 76ss.), *Michabo* chez les Algonquins. Lang lui même reconnaît que la mythologie de tous ces tribus est fortement mélangée de mythes sur les grands héros et les ancêtres qui se confondent avec l'être suprême. Il sera urgent d'éliminer d'abord soigneusement tous les traits qui se rapportent exclusivement à ces «bienfaiteurs», pour en dégager plus clairement autant que c'est possible, la figure de l'être suprême. P. Ehrenreich à déjà accompli en grande partie la première moitié de cette tâche dans son ouvrage «Götter und Heilbringer» (p. 567—574); le reste du travail en est devenu beaucoup plus facile. Nous reviendrons partiellement à ce cas comme a quelques autres semblables dans un chapitre spécial.

Dans la mythologie des *Zuñi* (Nouveau Mexique) nous apercevons distinctement à côté du «bienfaiteur» la figure de l'être suprême. Le bienfaiteur c'est *Po'shaiank'ia;* il parut sous forme humaine et fonda les mystères, enseigna aux hommes le rituel et l'agriculture et partit ensuite. Il accepte encore maintenant les prières. De l'être suprême au contraire on chantait dans les hymnes des mystères, qui ne retentirent jamais en présence d'un Espagnol: «Avant le commencement de la nouvelle création il n'y avait que *Awona wilona,* le créateur et le conservateur de tout, le père de tous. Il fit toutes choses, en se concevant lui même au dehors dans l'espace (ou en se transportant par la pensée en dehors de lui même, dans l'espace». MR p. 47, MMR II, p. 87ss. d'après les communications de Cushing dans les «Reports of the Ethnological Bureau» 1891—1892, p. 397).

Un puissant argument nous est ensuite fourni par l'être suprême des Pawnee, appelé *Ti-ra-wá* «l'esprit-père». Il a créé les Pawnee et est appelé «la force là haut qui fait mouvoir l'univers et surveille toutes choses». Il a en abomination le vol, il loue la bravoure, punit les méchants en les anéantissant; les bons habitent avec lui dans sa demeure céleste. On le nomme *A-ti-us ta-ka-wa* «notre père en tous les lieux.» On lui sacrifie le blé, des

cerfs, des buffles, parfois aussi on lui offre des sacrifices d'action de grâces. On ne nous apprend rien d'un culte des ancêtres; des esprits nous savons seulement qu'ils préviennent parfois d'un danger et que de mauvais esprits causent des maladies. A l'étoile du matin on sacrifie de temps en temps un prisonnier. (MR. p. 233 ss. d'après Grinell, Pawnee Hero Stories.)

Le culte de la nature, particulièrement du soleil, est déjà plus développé chez les Pieds-Noirs, les Sioux, bien que le culte des ancêtres se fasse encore moins remarquer. L'être suprême se nomme ici *Napi*, un homme immortel qui existait déjà avant que la mort vint dans le monde. «Toutes les choses qu'il fit le comprenaient quand il leur parlait — les oiseaux, les chanteurs, les animaux et les hommes.» Il créa l'homme et la femme du limon, mais la sottise des femmes amena la mort. Napi apporta le feu et enseigna les arts. Il leur fit une loi de la prière; il leur manifestait sa volonté par des messagers sous forme d'animaux. De là il alla chez d'autres peuples. Les accidents des Indiens proviennent de la désobéissance à ses lois. On fait tous les jours des prières à Napi et au soleil. (MR p. 237 ss. d'après Grinnell, Blackfoot Lodge Tales).

g) Indiens de l'Amérique du Sud.

Nous laissons de côté le dieu Pachacamac des Incas. Il est vrai que A. Lang discute à fond les rapports si contradictoires de Garcilasso de Vega, Cieza de Leon, Christoval de Molina, mais le résultat final est trop compliqué et trop peu immédiat pour qu'on puisse s'en servir pour y appuyer dès maintenant une théorie nouvelle (MR p. 239 ss.).

Il vaudra au contraire la peine de rapporter finalement les idées que ce forment sur l'Etre suprême les habitants de la Terre de Feu qui sont sur le plus bas degré de la civilisation: «Un grand homme noir erre continuellement à travers les forêts et les montagnes; il connaît chaque parole et chaque action; on ne peut pas lui échapper et il envoie le beau et le mauvais temps d'après la conduite des hommes. Il défend qu'on mette à mort des canards drus; il déteste les péchés de luxure et le meurtre, même d'un ennemi» (MR p. 173). Il est seulement regrettable qu'on ne sache rien des autres éléments et du système général de la religion chez les habitants de la Terre de Feu; on ne peut, par conséquent, pas juger quelle place les traits rapportés ici occupent dans le tableau général. Cependant dès maintenant il est hors de doute qu'on y reconnaît un être supérieur qui surveille la conduite morale.

3. Critique de la théorie animiste.

Tels sont les matériaux en partie entièrement neufs, en partie réunis de nouveau, sur lesquels Lang s'appuie. Dès le premier coup d'œil il est évident que la théorie animiste, prise dans son ensemble, est incompatible avec ces faits et en est écrasée. Lang cependant, dans un exposé pittoresque et spirituel, sait nous faire toucher plus au vif ce contraste.

Il commence par ébranler les bases de tout le système animiste. Cette théorie enseigne que l'idée d'un Dieu-Esprit ne pouvait être obtenu qu'après que la notion de l'esprit se fut développée, en prenant pour point de départ les phénomènes du sommeil, du rêve, de la mort. Lang demande tout simple-

ment: «Est-ce que les peuples primitifs considèrent l'être suprême réellement comme un esprit?» A nous, qui dès notre enfance avons été sous l'influence des idées du christianisme, il semble naturel que Dieu doive être un esprit, mais en est-il de même chez ces peuples? Non, bien souvent il en est autrement. Ces peuples ne nient pas la nature spirituelle de Dieu, mais ils ne l'affirment pas non plus. Ils ne se sont pas encore posé cette question métaphysique; Dieu est pour eux un être, un être réellement existant. Il est impossible qu'on y ait fait usage d'une notion de l'esprit tirée des phénomènes de la mort, puisque presque partout on affirme expressément que cet être existe de toute éternité ou que du moins il était avant la mort et qu'il ne meurt jamais[1]. Pour le reste, on se le figure, surtout chez les Australiens, avec beaucoup d'anthropomorphisme: on le désigne comme un grand homme noir etc. Son invisibilité ne vient pas de sa nature spirituelle, mais de son eloignement, parce qu'il habite dans le ciel. Au commencement il était sur la terre et conversait avec les hommes; ceux-ci l'auront donc vu (MR p. 168 ss., 185 ss., MRR I, p. 309 ss.).

Ainsi l'idée fondamentale de la théorie animiste, la priorité de la notion de l'esprit pour arriver à l'idée de Dieu, manque absolument son but. Il n'est aucunement nécessaire que l'idée de Dieu se développe en partant de la notion de l'esprit. Toute cette belle théorie est donc inutile et c'est déjà un grave inconvénient pour elle.

Mais il y a pis. Elle est dans son évolution ultérieure en contradiction avec les faits. De la notion de l'esprit se développent, d'après les enseignements de la théorie animiste, d'un côté l'idée et le culte des esprits de la nature, de l'autre le culte des ancêtres; d'une forme quelconque du polythéisme est résulté, au cours de l'évolution, le monothéisme. Mais précisément chez les peuples les plus primitifs que nous avons appris ici à connaître, le culte des ancêtres n'existe pas; sa naissance est rendue bien difficile chez la plupart par la défense de parler des morts, ou, chez plusieurs tribus australiennes, par le matriarcat par lequel le lien avec les ancêtres mâles, qui ici viennent seuls en considération, est déjà rompu à la seconde génération. Là où il n'y a pas de culte des ancêtres le monothéisme ne peut pas en résulter. Il en est de même pour le culte des esprits de la nature, l'animisme religieux. Précisément les peuples primitifs, mentionnés plus haut, les Australiens, les Andamanais, les Bushmen ne connaissent aucun culte de ces esprits. La deuxième condition exigée par l'animisme pour la naissance du monothéisme fait donc également défaut. Lang ajoute encore que, chez ces peuples, l'évolution sociale se trouve à un degré où l'institution des chefs n'est pas encore développée; il faudra donc dire qu'il n'y a pas même de modèle d'après lequel la suprématie du Dieu-Un sur les autres divinités aurait pu être conçue[2]. La théorie ne tient donc pas non plus dans son évolution ultérieure; elle s'écroule entièrement.

[1] «Entre elles (les divinités supérieures) et les ancêtres mortels élevés au rang de dieux il y a un abîme — le fleuve de la mort», MR p. 189.

[2] Comme nous le montrerons plus loin, Lang nous semble aller trop loin sur ce point; mais la force de l'argument ne dépend pas essentiellement de cette circonstance.

La ruine n'est pas moins éclatante quand on considère la connexion entre la religion et la morale. La thèse qu'une pareille connexion n'avait pas existé aux premières étapes de l'évolution n'était concevable que dans la théorie animiste. Avec elle il est bien clair que les esprits des ancêtres, dont le culte provient principalement de la peur des fantômes, et les esprits de la nature, qu'on ne vénère qu'à cause de leur influence utile ou pernicieuse, n'ont rien à faire avec la morale. Si donc ni l'animisme ni le mânisme ne sont le point de départ de ce monothéisme que nous avons trouvé chez les peuples les plus primitifs, on n'a plus d'argument théorique pour nier le caractère éthique de cette religion. Dans le même sens parlent également les faits réels et concrets. Chez toutes ces peuplades primitives il n'y a pas seulement des lois morales, mais partout ces lois procèdent de plus de la volonté de l'être suprême, qui veille à leur observation avec son omniscience, dont la justice récompense ceux qui lui obéissent et en punit les transgresseurs dans cette vie comme dans l'autre. Une union plus étroite entre la religion et la morale ne peut être trouvée dans les religions supérieures qu'en tant que Dieu lui-même y est conçu comme bon et saint par essence. La teneur de cette loi morale est essentiellement identique à la nôtre. Lang ne manque pas de faire remarquer comment on y impose partout des devoirs altruistes, le devoir du désintéressement, tellement que chez les nègres Yao on nomme un homme égoïste *mwisichana* «un homme non-initié aux mystères» (MRR I, pp. 316, 332, 336 ss.).

Si la théorie animiste-mâniste est insoutenable en des points si nombreux et si importants, faudra-t-il la rejeter entièrement et retourner tout simplement à la vieille théorie de la dégénérescence?

Dans son livre «Making of Religion», Lang consacre tout un chapitre à l'«old degeneration theory» (p. 254–267). Il insiste sur le fait qu'effectivement l'évolution, à partir de ce degré que nous avons appris à connaître jusqu'aux religions des peuples payens civilisés, est une dégénérescence. «Sans aucun doute, les dieux affamés et cruels constituent une dégénérescence en comparaison du père céleste des Australiens qui n'accepte pas de sacrifice en dehors de celui des concupiscences et de l'égoïsme, qui demande l'obéissance et non la graisse du kangourou, qui n'a aucun besoin de nos biens, auquel on ne peut pas donner des aliments ni le corrompre. Ici donc, sous ce rapport particulier, la dégénérescence de la religion depuis sa forme chez les Australiens ou les Andamanais jusqu'à celle des Dinkas et infiniment plus jusqu'à celle des Polynésiens, des Aztèques ou de la religion populaire de la Grèce est un fait aussi indéniable que n'importe lequel dans l'histoire de l'humanité» (l. c. p. 256). Il conclut ce chapitre par ces mots: «Dans ce sens, la nature des choses et la logique ne donnent pas tort à l'ancienne théorie de la dégénérescence» (l. c. p. 267).

Et pourtant Lang ne rejette pas la théorie animiste absolument, mais seulement un de ses principes qui, il est vrai, a été pour elle, jusqu'ici, de la plus haute importance: le principe que l'animisme est le commencement, la source de toute l'évolution religieuse. Il déclare plutôt que pour l'élément le plus important de la religion, la première formation de l'idée de Dieu,

l'animisme ne saurait venir en cause. Malgré cela, il veut apprécier à sa juste valeur la place importante que l'animisme et le mânisme ont eu effectivement dans l'évolution religieuse de l'humanité et il explique que, dans un sens, il est vrai, tout à fait différent de celui que voulait la théorie ancienne, ils n'eurent pas seulement une importance négative mais aussi bien positive.

Dans l'explication de la part que prirent l'animisme et le mânisme au cours ultérieur de l'évolution religieuse se trouve renfermée la théorie que Lang s'était lui-même formée sur l'origine et le développement de la religion.

4. La nouvelle théorie de Lang.

L'origine de l'élément religieux supérieur. Relation avec la révélation primitive.

Une question bien grave se pose tout d'abord: Quelle est l'origine de ces formes religieuses supérieures que nous rencontrons déjà chez les peuples primitifs, si elles ne sont pas développées de l'animisme et du mânisme? Lang refuse d'y donner une réponse catégorique et positive. «Nos informations, dit-il, ne suffisent pas encore pour établir une théorie scientifique sur l'origine de la religion, et elles ne suffiront peut-être jamais. Derrière les races que nous devons considérer comme les plus proches des commencements, il s'en trouve d'autres dont les ancêtres, inconnus depuis une époque se perdant dans la nuit des temps, étaient des hommes comme nous, mais des hommes sur les qualités psychiques, mentales et morales desquels nous ne pouvons faire que des suppositions. Chez eux la religion se forma en des circonstances que naturellement nous ne pouvons pas connaître» (MRR I, p. XII).

Une autre difficulté reste à considérer: partout où nous abandonnons le terrain des hypothèses pour nous placer sur la base inébranlable de l'expérience, il n'y a pas de peuple qui possède seulement les éléments mythologiques inférieurs, mais il n'y en a pas non plus chez lequel nous ne trouvons que les éléments supérieurs; les deux éléments sont toujours réunis. Or, on peut bien prouver que les éléments supérieurs ne présupposent pas nécessairement les inférieurs, que, par conséquent, les deux peuvent avoir une origine indépendante; mais on ne peut plus prouver de nos jours par des observations ethnologiques que l'un d'eux ait existé avant l'autre. On ne peut qu'alléguer des exemples pris d'époques postérieures, comment des conceptions religieuses pures furent peu à peu enlacées par la mythologie populaire comme en font preuve les légendes populaires sur Notre Seigneur, la sainte Vierge et les Apôtres dans la religion chrétienne du moyen âge (fr. aussi MR p. XIII ss.). Il n'y a donc qu'une certaine probabilité que de même dans les commencements les idées plus relevées aient eu la priorité. Sur l'origine qu'elles auraient eu dans ce cas on ne peut actuellement faire que des suppositions. Lang croit devoir «*in limine* disclaim» qu'elles proviennent d'une révélation surnaturelle (MRR I, p. XIII).

Si nous entrons ici un peu plus dans la discussion de ce point là, nous n'avons nullement l'intention de quitter le terrain de l'ethnologie. Nous ne

ferons pas d'autre chose que ce que nous avons dit dans l'introduction: de préciser notre point de vue vis-à-vis des résultats obtenus par les recherches théologiques, et voir quelle relation il y a entre les résultats ethnologiques et les résultats théologiques. Nous ne laisserons pas d'établir les faits ethnologiques exclusivement d'après les méthodes de l'ethnologie. D'autre côté, nous ne manquerons pas non plus de reconnaître aux théologiens le droit de procéder dans leurs recherches d'après les méthodes de la théologie. Seulement ce que nous nous permettrons encore de faire, c'est que nous demanderons aux théologiens de nous définir le plus exactement possible ce qu'ils regardent des résultats sûrs, afin que la comparaison que nous avons l'intention d'établir puisse procéder, des deux côtés, de points de départ accrédités. Nous prions nos lecteurs de vouloir tenir toujours en considération la position que nous avons prise ici.

Il ne faudrait pas dire que dans la négation de l'origine surnaturelle de la religion il se manifeste chez Lang une hostilité contre la révélation. Dans son ouvrage «Magic and Religion» il réfute longuement et d'une manière classique la thèse de Frazer que la foi en la divinité de Jésus-Christ se soit formée des jeux saccéens en usage chez les Babyloniens, les Perses, les Juifs et les Romains. Il proteste contre les ecclésiastiques anglicans qui propagent dans le peuple par des tracts les théories de Wellhausen et de Stade sur l'histoire du peuple d'Israël (MR p. 227, note 2). Non, ce n'est pas de l'hostilité contre la révélation, mais il croit, dans ce cas, ne pas être obligé de s'appuyer sur elle. Il se fonde pour cela sur un texte révélé même, les paroles de Saint Paul, Rom. I. 19: «Quia quod notum est Dei, manifestum est illis, Deus enim illis manifestavit». Comme le prouve le verset suivant: «Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur», il n'y est pas question de la révélation s u r n a t u r e l l e (MR. p. 301, note). Il ajoute ensuite: «The hypothesis of St. Paul seems not the most unsatisfactory».

Nous devons cependant dire qu'il est étrange qu'après avoir à peine déclaré que nous ne savons rien de certain sur l'origine de la religion, Lang énonce avec une telle assurance un résultat qui, bien que négatif, est d'une précision bien catégorique et d'une portée assez grande. Et il n'est pas moins remarquable qu'il ne fait qu'affirmer, sans apporter une preuve. Certainement il ne lui aurait pas été facile de fournir une preuve, car contre une révélation primitive, si on l'entend dans son vrai sens, l'ethnologie ne peut rien mettre en avant: elle est en dehors de sa compétence. La seule chose qu'on pourrait regarder comme un argument apporté par Lang, c'est la théorie qu'il établit sur l'origine de la religion. Examinons-la.

«Dès que l'homme, dit Lang, avait l'idée de la «production» [making] des choses, il conclut à un auteur des choses qu'il n'avait pas faites lui-même et ne pouvait pas faire. Il considérait ensuite cet auteur inconnu comme un homme sublime, et au-dessus de la nature [a magnified non-natural man]. Cette idée d'un homme sublime et au-dessus de la nature une fois donnée, on pouvait reconnaître son autorité, et l'imagination pouvait revêtir celui qui avait fait des choses si utiles d'autres attributs moraux, tels que la paternité,

la bonté et la surveillance sur la conduite morale de ses enfants; les notions elles-mêmes se seraient formées naturellement par l'évolution de la vie sociale. «Dans tout cela il n'y a rien de «mystique», rien qui, tant que je puis voir, outrepasse l'intelligence bornée d'êtres qui méritent le nom d'hommes» (MR p. X; cfr. MCR p. 225). Il donne une exposition plus large de ces vues dans sa polémique avec E. Sidney Hartland, Folklore X, 1889, p. 9—13. De cette manière la religion aurait jailli tout naturellement de la nature de l'homme et elle satisfait à ses besoins spéculatifs, moraux et affectifs, elle serait «la foi spéculative à une puissance supérieure à l'homme», «la foi morale que cette divinité impose à la conduite morale une sanction qui est au-dessus de la loi» et «la foi affective, qu'elle aime ses enfants» (MCR p. 69).

Qu'une semblable origine première de la religion, par une voie purement naturelle, fût en soi possible, aucun théologien catholique ne le contestera. Au contraire, la théorie que Lang établit est entièrement d'accord avec ce que p. ex. Mgr. Schneider expose (Die Naturvölker, II, p. 408 ss.), quand il répond à la question: «Comment devons-nous nous figurer l'origine de l'idée de Dieu dans l'esprit humain, indépendamment de toute tradition et d'une instruction étrangère?» C'est du reste une doctrine expresse de l'enseignement catholique, encore dernièrement définie contre le traditionalisme, que la raison pouvait de ses propres forces arriver à se former l'idée de Dieu et que la foi surnaturelle en Dieu doit être précédée par la connaissance naturelle de Dieu[1]. Les théologiens en affirment même la nécessité intrinsèque de cette précédance, car pour pouvoir se soumettre à l'autorité de Dieu, comme l'exige le concept de l'acte de foi surnaturelle, il faut d'abord reconnaître l'autorité de Dieu comme tel. Comme il s'agit ici d'une nécessité intrinsèque, il est clair qu'il faut appliquer cette doctrine également au premier homme[2].

---

[1] H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum et definitionum, N. 488: «*Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare valet . . . Rationis usus fidem praecedit*». Cfr. aussi le N. 1634.

[2] Cfr. Chr. Pesch, S. J. Gott und Götter (Freiburg i. B. 1896), p. 78: «L'église n'admet donc pas, comme quelques adversaires le lui reprochent, que la révélation fût nécessaire parce qu'autrement l'humanité serait athée; elle déclare plutôt qu'une connaissance naturelle de Dieu devait précéder, du moins [souligné par l'auteur de ce travail] *prioritate naturae*, la révélation surnaturelle». — Les théologiens catholiques modernes, il est vrai, sont tous de l'avis que chez le premier homme la connaissance de Dieu par la raison n'a précédé la révélation que *prioritate naturae*. Mais il ne semble pas être entièrement exact ou du moins pas suffisamment clair quand le P. Pesch (l. c.) écrit: «De cette doctrine [exposée peu auparavant] du rétablissement de la félicité perdue, l'Eglise [c'est l'auteur de ce travail qui souligne] tire la conclusion que le genre humain a été élevé dès le commencement à l'ordre surnaturel, et que l'ordre de la nature pure n'a jamais existé». Le P. Pesch est plus clair dans ses excellentes «Praelectiones Dogmaticae, 2. éd. Frib. 1899, t., III, p. 87. Il y raconte que d'après Pallavicini (Hist. Conc. Trid l. 7, c. 9, n. 1) il y avait dans le schéma primitif du chap. 1er de la 5ème session qu'Adam avait perdu la justice originelle dans laquelle il avait été créé *(creatus)* mais qu'on substitua à *creatus* le terme plus universel *constitutus*, dans l'intention de ne pas mettre fin à une discussion qui avait jusque là été menée entre les écoles théologiques. Comme le P. Pesch lui-même l'expose (l. c.) un certain nombre de théologiens éminents, comme Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard (2, d. 24) et ses commentateurs, comme S. Bonaventure et Scot (In 2, d. 29), étaient de l'avis que nos premiers parents avaient vécu quelque temps

De même, parmi les théologiens protestants de l'école positive, il y en a assez qui se rangent du même avis, c'est ce que nous avons exposé déjà au chap. III. Ce sont surtout Kellog et Jordan qui se prononcent ouvertement dans ce sens.

Il est certain que surtout si non seulement *ratione* (selon l'ordre notional) mais aussi *tempore* (selon l'ordre du temps) la première origine de la religion a été naturelle, l'ethnologie de son côté ne peut absolument rien objecter, si peu après, dans des circonstances qui sont bien delà de toute expérience historique et de tout raisonnement ethnologique, une révélation surnaturelle est venue s'y surajouter par laquelle le produit des forces naturelles a été consolidé dans son développement et élevé dans une sphère supérieure. En présence de la longueur incommensurable de l'évolution depuis leurs points de départ, la première origine naturelle de la religion et l'élévation surnaturelle, séparées entre elles par un court intervalle, forment un tout moral qui reçut son caractère spécifique de la révélation primitive, comme de l'élément subséquent, plus sublime et plus vigoureux.

Tant que nous passons en revue l'immense champ de l'ethnologie, de la psychologie des peuples, de la science comparée des religions, nous ne rencontrons aucun fait positif pour pouvoir «*in limine* disclaim» la révélation primitive ainsi comprise. Pour tous ceux qui croient en une Providence divine, il y a, déjà du point de vue purement naturel, même une certaine probabilité, une certaine convenance que surtout les premiers hommes, parents et premiers maîtres du genre humain, aient reçu une révélation spéciale. C'est ce que le Rev. Jordan a très bien exposé (v. plus haut p. 351) avec les mêmes arguments par lesquels les théologiens catholiques ont toujours défendu (non la nécessité mais) la haute convenance d'une révélation surnaturelle. Nous ne pouvons donc que répéter qu'au point de vue de l'ethnologie, Lang a outre-

sans la grâce sanctifiante pour s'y préparer d'abord par leur propres actes naturels. Cette opinion était alors si répandue que Saint Thomas (1, qu. 95, a. 1), qui se range de l'opinion contraire, l'appelle «*sententia communior*» (In 2, d. 4, a. 3 et d. 29, qu. 1, a. 2). Son autorité aura été probablement la raison pour laquelle l'autre opinion se répandit davantage pour devenir à partir du XV[e] siècle l'opinion commune parmi les théologiens. Cependant ce n'est pas encore maintenant tellement le cas que la controverse en fût décidée et la preuve classique en est la manière de procéder du concile de Trente. L'Eglise catholique n'a donc pas encore défini si les premiers hommes ont vécu ou non quelque temps sans la grâce sanctifiante et le P. Pesch a raison de dire tout simplement: «*Itaque ne hodie quidem nostra doctrina est de fide*».

Dans le cas où réellement les premiers hommes auraient existé d'abord sans la vie surnaturelle, la connaissance naturelle de Dieu aurait pu précéder aussi dans l'ordre du temps. De cette manière, la première connaissance de Dieu et, par conséquent, son premier culte auraient été effectivement naturels et la première origine de la religion sur la terre dans l'ordre chronologique aurait été naturelle, la révélation ne serait venue que plus tard.

Il serait certainement bien méritoire de soumettre toute cette question et en général celle de la révélation primitive, son concept, son étendue, son point de départ et peut-être aussi les changements historiques qu'a subis ce concept, à un examen nouveau et sérieux, tant au point de vue de la théologie que de l'exégèse. L'importance que la science comparée des religions a déjà obtenue et obtiendra encore fait naitre chez chaque savant de religion positive qui s'en occupe, le désir de recevoir de ce côté une ligne d'orientation plus précise que celle qu'on lui offre actuellement. Même si cette précision n'était que négative, on aurait une certaine direction dont on regrette maintenant l'absence.

passé le cadre de cette science en rejetant avec tant d'énergie l'origine surnaturelle de la religion. Ce ne serait pas l'ethnologie, se serait uniquement une philosophie athée ou déiste qui oserait s'opposer à une révélation primitive. Nous sommes certains que M. A. Lang n'appartient aux partisans ni de l'une ni de l'autre. D'autant plus, nous le répétons, il nous reste obscur son «*in limine* disclaim» de la révélation primitive.

On peut cependant avouer que la thèse de la réalité d'une révélation primitive ne peut aucunement avancer la question de l'étendue des conceptions religieuses chez les peuples les plus anciens. Car nous ne savons rien de déterminé sur le contenu de la révélation primitive. «Nous ne savons pas jusqu'où s'étend en détail la révélation primitive», nous dit un théologien aussi positif que le R. P. Pesch S. J.[1]. Nous ignorons donc aussi quels éléments en ont influencé l'évolution religieuse de l'humanité. «En tout cas, continue le P. Pesch, un des objets de la révélation primitive dut être l'existence d'un Dieu, législateur suprême, fondateur de l'ordre surnaturel[2] et rémunérateur du bien et du mal» (l. c.). Dans le cas où il n'y eût eu que ce minimum, il ne faudrait pas oublier que la première partie de cette révélation aurait pu être obtenu par les seules lumières de la raison; plus tard on n'aurait donc plus pu distinguer de quelle source provenait cette vérité religieuse. Pour l'autre cas, tenu pour plus probable par le P. Pesch (Praelect. Dogm. p. 91), que la révélation primitive eût compris des éléments plus sublimes, il resterait douteux si ceux-ci ont exercé une influence sur l'évolution religieuse ultérieure de l'humanité, et si cette action a été assez longue et assez intense pour laisser des traces durables et manifestes. Il est à peine contestable que sous ce rapport nous rencontrons des exagérations chez Creutzer, Görres, Lüken, pour ne pas mentionner des auteurs plus anciens[3]. Saint Paul paraît avoir été d'un autre avis. Dans le premier chapitre de l'épître aux Romains où il affirme que les payens sont coupables, il donne comme raison, non pas l'abandon d'une révélation primitive qui leur aurait été transmise, mais la

[1] Gott und Götter, p. 69.

[2] Est-ce qu'il n'y aurait pas ici à discuter la question jusqu'à quel degré les premiers hommes se rendirent alors compte de la différence entre l'ordre naturel et surnaturel, et si, par conséquent, la reconnaissance de Dieu comme auteur de l'ordre surnaturel impliquait une reconnaissance explicite du caractère surnaturel de cet ordre? Ou bien faudrait-il appliquer ici aussi ce que le P. Pesch dit plus tard (l. c. p. 111): «On peut qualifier d'imparfaites les idées religieuses primitives en tant que chez elles l'objet n'a pas encore été approfondi du tout ou ne l'a pas été sous tous les rapports, mais qu'on l'a reconnu plutôt sans y réfléchir davantage. Il régnait alors en religion comme sur d'autres terrains un peu plus d'ingénuité naïve»? Ce sont des questions que nous nous permettons d'adresser aux théologiens.

[3] «Si, et dans quel degré, dans un cas particulier, la révélation primitive a dans la suite exercé une influence sur le monde payen, c'est une matière de libre discussion sur laquelle l'Eglise n'a rien décidé et sur laquelle on ne peut guère émettre que des conjectures. Quelques catholiques sont certainement allés trop loin dans leur ardeur à trouver partout dans le paganisme des reminiscences de la révélation, jusqu'aux mystères les plus augustes de notre religion. Par là ils ont contribué à rendre suspecte toute la doctrine de la révélation aux yeux des savants qui sont hors de l'Eglise, puisque bien des prétendues réminiscences n'ont, en effet, rien à faire avec la révélation et souvent n'ont avec elle qu'une ressemblance purement extérieure». Pesch, l. c. p. 78.

violation de principes religieux auxquels ils auraient pu arriver par les seules forces de la nature.

Le résultat de cette discussion ne peut guère être autre que tout en maintenant la réalité d'une révélation primitive, on ne peut pas, en traitant la question du fond des religions primitives, recourir à la révélation primitive.

Relation entre l'élément religieux supérieur et l'élément mythologique inférieur.

Retournons de nouveau à M. Lang. Nous avons vu qu'il constate, et avec raison, que chez chaque peuple que nous connaissons actuellement par des observations ethnologiques, il y a, à côté de l'élément religieux supérieur, un autre élément, mythologique et inférieur. Ils sera de quelque utilité de voir comment Lang détermine et distingue ces deux éléments. Nous donnons là dessus son exposé textuel:

«Parmi les races les plus basses que nous connaissons, nous trouvons ordinairement, juste comme dans l'ancienne Grèce, la foi en un «père» immortel, un «maître», un «auteur de toutes choses», et en même temps ce tas de mythes humoristiques, obscènes, phantastiques qui forment un contraste flagrant avec le caractère religieux de cette foi. Cette foi est ce que nous appelons raisonnable et même sublime, les mythes de leur côté sont ce que nous appelons absurde et avilissant».

«Pour le moment, nous pouvons seulement dire que la conception religieuse résulte de l'intellect humain par la voie de la méditation sérieuse et de la soumission, pendant que les idées mythologiques viennent par une autre voie, celle de l'imagination folâtre et inconstante. Ces deux manières se manifestent même dans le christianisme. La première, la méditation sérieuse et soumise se révèle dans les prières, les hymnes et ce «clair-obscur religieux» de nos cathédrales. La deuxième manière, celle de l'imagination folâtre et inconstante, se fait jour dans les harlequinades des jeux de miracles, dans certaines légendes burlesques sur Notre Seigneur et les apôtres et les sculptures grotesques et horribles d'édifices sacrés. Ces deux courants existent simultanément et se font concurrence à travers toute l'histoire religieuse de l'humanité. Ils sont rapprochés et éloignés l'un de l'autre comme l'amour et la concupiscence» (MRR I, p. 4—5).

Or, aux degrés les plus primitifs précisément, nous trouvons l'élément religieux dans une pureté plus grande et une intégrité relativement satisfaisante; les deux éléments se distinguent encore clairement. Mais alors, affirme la théorie de Lang, l'élément mythologique commence à prendre des proportions plus considérables, se mélange toujours davantage avec l'élément religieux, pullule et le couvre finalement à tel point, que celui-ci étouffe presque.

Après avoir recherché l'origine des éléments supérieurs, il importe également de connaître la cause des éléments plus bas et ensuite les raisons qui leur permirent de se développer beaucoup plus vigoureusement que les éléments supérieurs.

L'origine des éléments mythologiques. — L'animisme et son influence dégénerative.

Il est d'autant plus urgent de connaître l'origine des éléments mythologiques que leurs formations souvent si fantastiques, absurdes, grimacières et obscènes nous restent entièrement incompréhensibles. Ici Lang se rallie de nouveau à l'école animiste moderne et s'en approprie la théorie sur l'évolution de cet élément. Il admet avec cette école que ces fables étranges, ces légendes et ces mythes se sont formés à une époque déterminée de la vie de l'esprit humain par laquelle tous les peuples ont passé et dans laquelle les peuples non civilisés se trouvent en partie encore actuellement. A cette phase de l'évolution, ces choses, qui nous paraissent aujourd'hui si enfantines et si niaises, furent produites avec une sincérité naïve et tenues pour vraies. Quand la culture intellectuelle fit du progrès, elles persistèrent d'abord par la force de la tradition et furent surtout gardées par les prêtres. Des poètes inventèrent à cette époque de nouvelles fables ou réunirent en un système celles qui étaient isolées. Quand l'évolution intellectuelle progressa davantage et que ces choses parurent étranges et ridicules, des prêtres et plus tard des philosophes essayèrent de leur prêter une signification symbolique (MRR I, p. 1—122).

Comme on le voit, tout ceci n'est pas autre chose que l'explication des mythes telle que l'enseigne la nouvelle école «anthropologique» en opposition avec l'école «philologique» plus ancienne. Comme nous l'avons exposé plus haut, Lang était un des principaux chefs dans la lutte des deux écoles et ce qu'il a défendu dans ce combat, il ne l'a pas sacrifié ici. Il rejette donc l'explication des mythes de Max Müller, de même que celle, plus ancienne et directement symbolique, que Fr. Creutzer avait inaugurée «in a pious kind of spirit», comme Lang s'exprime. Il dit à l'adresse de ce dernier que «précisément les Pères de l'Eglise dans leur lutte contre le paganisme n'avaient pas, pour la plupart, regardé les mythes grecs dans le sens d'un symbolisme» MRR I, p. 19). Il trouve son système clairement énoncé dans la «Praeparatio evangelica» d'Eusèbe. Il dit donc en insistant: «Ainsi la méthode que nous proposons se trouve en harmonie tant avec les procédés de la science moderne qu'avec les opinions d'un Père de l'Eglise à larges vues. Par conséquent aucun système ne peut être moins «hérétique ou hétérodoxe» (MRR I, p. 40).

Cependant ici également Lang se distingue en deux points importants de la théorie animiste: 1° Il n'affirme pas que cette période de l'évolution a été la première dans l'histoire humaine; il ne dit pas que tous les peuples ont commencé par là, mais qu'ils y ont tous passé (MRR I, p. 138, II, p. 345—351); 2° il nie que même à cette époque l'élément irrationnel ait été seul actif (l. c. p. 41).

Les particularités de cet état intermédiaire dans l'évolution intellectuelle sont ramenées par Lang aux points suivants (l. c. p. 48 ss.): 1° La croyance que toutes les choses, non seulement les animaux et les plantes, sont animées et intelligentes comme l'homme lui-même; une preuve en est tirée des faits très répandus du totémisme. 2° Si toutes les choses sont intelligentes, elles obéissent à celui qui d'une manière particulière a su conquérir un empire

sur elles, au magicien. 3° On craint les esprits des défunts, les fantômes; il y a la tendance à se mettre en relation avec eux par les sacrifices et la magie, à s'assurer leur puissante protection. 4° La curiosité, cette messagère de la science, intervient, mais à cette époque elle est bientôt satisfaite par une grande crédulité: il se forme les mythes de la nature. 5° Il y a la croyance que certains êtres puissants changent leur forme d'existence, que des hommes peuvent se changer en animaux, plantes, pierres et d'autres formes; ceci permet de mettre ensemble les idées énoncées aux points 1, 2, 3, et de les confondre avec le point 4.; ainsi les mythes animistes, magiques et mânistes pénètrent dans la sphère des mythes de la nature et se mélangent avec eux.

Nous croyons qu'ici un changement de position dans les milieux croyants est bien nécessaire, qu'on doit adopter cette partie de l'animisme et que de la manière dont Lang le représente on peut aussi le faire en toute sécurité. Les explications de l'école symbolique (Görres, Creutzer) sont aussi peu soutenables que l'essai de Max Müller d'expliquer ces phénomènes étranges par une «maladie du langage». Les preuves que l'ethnologie a recueillies chez les différents peuples de la terre, en partie par l'intermédiaire de nombreux missionnaires, en faveur des formes les plus variées des états d'âme que nous venons de décrire, sont trop convaincantes par leur nombre et leur caractère. Du reste, nous avons assez de preuves près de nous dans la persistance opiniâtre des superstitions populaires, qui, malgré tous les combats qu'on leur livre, trouvent toujours, bien qu'en hésitant, des adhérents et qui exercent une réelle influence sur la vie. Une autre preuve nous est livrée dans la naissance de formes toujours nouvelles de cette superstition jusque dans les centres de notre civilisation. Finalement nous n'avons qu'à remonter de quelques siècles en arrière, pour trouver, dans la persécution des sorcières, un exemple que de telles opinions ont pu régner chez des peuples entiers, jusque dans les cercles les plus intelligents du monde ecclésiastique et civil.

Si nous nous rangeons ici complètement de l'avis de Lang nous voudrions faire remarquer plus expressément encore ce qu'il concède lui-même, que même dans ces périodes l'élément rationnel n'est jamais entièrement étouffé. L'ethnologie devra reconnaître cette vérité beaucoup plus qu'elle ne l'a fait jusqu'ici. Comme nous l'avons exposé dans l'«Anthropos» (I., 1906, p. 592ss.), elle a jusqu'ici entièrement laissé de côté les recherches individuelles. Dans les formations générales du mythe et des coutumes, qu'elle a jusqu'à nos jours presqu'exclusivement étudiées, la capacité entière de l'esprit humain ne peut nullement se manifester (l. c. p. 630). Dès que l'ethnologie commencera à se consacrer avec plus d'ardeur aux recherches individuelles, elle s'apercevra que même dans les formations les plus grotesques et les plus sombres les traits fermes et clairs d'une activité vraiment rationnelle de l'esprit ne manquent jamais.

Comment ensuite de cet état intermédiaire de l'évolution intellectuelle du genre humain se développèrent le féticisme, le culte des ancêtres, la déification de la nature, comment les formes d'une nouvelle espèce de religion couvrirent peu à peu et étouffèrent les formes primitives et supérieures:

dans tout cet exposé, Lang se rattache de nouveau entièrement aux doctrines que professent aussi les savants croyants. Il est complètement d'accord avec la pensée de St. Paul dans l'épître aux Romains (I., 21 ss.): «et evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est cor insipiens eorum» (MRR I, p. 331), et dans tout ce mouvement il sait aussi tenir compte des influences morales que les ethnologues d'ordinaire négligent complètement. Il explique le phénomène dans son style vif et imagé, comme il suit: «Comment, se demande-t-il, l'humanité entière pouvait-elle oublier la religion pure? C'est ce que je vais essayer d'expliquer. Je rends responsable de cette dégenérescence les commodités que l'animisme, une fois développé, offrait à l'homme mauvais, «l'ancien Adam». Un créateur moral, qui n'a pas besoin de dons, est insensible au plaisir comme à la douleur; il n'aidera aucun homme livré aux enchantements magiques, ou qui dans sa méchanceté veut produire des maladies par la magie. Il ne favorisera aucun homme plus que son prochain, ni une tribu plus que ses ennemis en récompense d'un sacrifice qu'il n'agrée pas, ou parce qu'il serait forcé par un enchantement qui ne peut pas avoir d'influence sur sa toute-puissance. Des esprits, au contraire, et des dieux-esprits qui ont besoin de nourriture et de sang, qui craignent le pouvoir magique sont une société corrompue, mais utile à l'homme. En égard à la nature humaine, il était d'avance sûr que l'homme courirait après ces esprits pratiques et utiles, ces dieux-esprits, ces fétiches qu'il pouvait mettre dans sa bésace ou dans sa poche à médecine. C'était sûr que pour eux il négligerait d'abord son idée d'un créateur, qu'il le considérait ensuite comme le chef de cette canaille vénale d'esprits et de dieux et lui offrirait des sacrifices comme à eux. C'est précisément ce qui est arrivé. Si nous ne devons pas appeler ceci une dégénérescence, quel nom faudra-t-il lui donner? Elle peut être une théorie vieille, mais les faits «winna ding» et cette fois ils sont du côté d'une vieille théorie. En attendant, la civilisation matérielle avait progressé, les arts et les métiers s'étaient formés, des castes et des corps de métier se constituèrent et chacun avait besoin d'un dieu; . . . . à cette époque de la civilisation les destinées de l'Etat et les intérêts d'un clergé riche et puissant étaient engagés au maintien du vieux système animiste qui relativement n'était pas moral. Ce fait s'observe à Cuzco, en Grèce et à Rome. Ces considérations populaires et politiques sur les destinées de l'Etat, cet égoïsme sacerdotal (bien compréhensible) ne pouvaient être balayés que par le monothéisme ethique du christianisme ou de l'Islam. Nulle autre puissance ne pouvait obtenir ce résultat. Pour le christianisme, le facteur central et le plus puissant parmi les nombreux autres était, en dehors de la vie et de la mort de Notre-Seigneur, le monothéisme éthique de la religion hébraïque de Jéhovah» (MR p. 257—258).

L'origine du sacrifice et de la prière.

Dans un seul point, Lang professe une opinion singulière qui a déjà percé un peu dans l'exposé que nous venons de donner et qui exige une discussion plus immédiate. Elle se rapporte à l'origine du sacrifice et de la prière. Lang fait toujours particulièrement remarquer que les êtres suprêmes

des races inférieures, de même qu'il ne possédaient ni temples ni images, n'étaient pas non plus objets d'un culte et qu'on ne leur adressait presque pas de prières. Le seul culte qu'ils exigeaient et qui leur était rendu était l'obéissance à leurs commandements, une vie vertueuse et probablement aussi quelques rites solennels. Il avoue lui-même que cette règle souffre des exceptions, d'abord par rapport aux sacrifices, puis surtout pour les prières. Aux exemples déjà mentionnés par lui-même j'ajoute encore celui des Pygmées africains, des Anas et des Akposos dans l'Ouest de l'Afrique (Togo). D'un autre côté il faut lui accorder que spécialement tous les Australiens ne paraissent réellement connaître aucun sacrifice, et — circonstance curieuse — ne font des prières que — quelques uns — pour les morts (MR p. 191, MCR p. 48—68).

Lang fait dériver l'origine des sacrifices du culte des ancêtres. Il se base sur ce que les sacrifices ne seraient au commencement que des aliments dont, d'après l'idée des sauvages, l'âme des défunts a besoin dans l'autre monde; ou bien ce sont encore des hommes, des esclaves qui doivent leur rendre service, des femmes qui doivent les suivre. En leur envoyant tout cela dans l'autre monde par la destruction de la forme terrestre, on se met à couvert des tracasseries que les esprits des défunts exerceraient sans cela, on les apaise, on gagne leur bienveillance, leur secours. De cette manière on répétait ces dons, ils devinrent usuels en d'autres occasions pour s'assurer les bonnes grâces des esprits. On ne pouvait pas offrir de semblables dons à l'Etre suprême qui n'était jamais mort. Du reste, dans sa toute-puissance, il possédait déjà tout, et dans sa justice, il ne se laissait pas déterminer par ces dons à des choses qui ne se seraient pas harmonisés avec cette justice. Ces deux circonstances: l'incapacité d'être influencé par des dons et l'indifférence dans les affaires de la morale devait rendre particulièrement précieux le culte des ancêtres; on se tourna donc de plus en plus vers lui. L'Etre suprême fut de plus en plus relégué à l'arrière-plan, ou, s'il voulait conserver sa position, il devait descendre au niveau des esprits des ancêtres et agréer également des sacrifices. Telle est l'hypothèse de Lang (MR p. 257).

On ne peut pas nier que les sacrifices du paganisme furent offerts dans une très large mesure dans cette intention de «corrompre» les dieux, comme Lang le décrit. Même chez les Israélites, cette conception animiste du sacrifice menaçait de temps en temps de se fixer et alors les prophètes s'élevèrent et insistèrent sur l'inanité du sacrifice extérieur et la grande valeur d'une vie juste devant Dieu. On n'aurait pas même besoin de nier absolument que les sacrifices des Israélites tirent également leur origine de semblables conceptions animistes. Car, par exemple la circoncision est un usage qui est résulté d'idées de ce genre[1], mais plus tard elle fut adoptée comme

[1] Nous devons ici contredire le P. Lagrange (Études sur les religions sémitiques p. 242ss.) quand il prétend que la circoncision a été presque universellement répandue, qu'elle l'est encore et qu'elle a toujours une signification religieuse («c'est comme une consécration, par un sacrifice sanglant, de la vie sexuelle à laquelle le jeune homme est désormais admis»). La signification religieuse de la circoncision chez les Israélites n'est plus en question. Mais il paraît de

symbole religieux. De telles adoptations peuvent avoir lieu toutes les fois que la signification primitive de l'usage est ou bien tombée dans l'oubli ou rejetée expressément, et si l'objet en question a des qualités qui le rendent propre à servir, dans la plupart des cas, comme symbole, à des fins religieuses plus élevées. Absolument parlant, quelque chose de semblable serait aussi concevable pour le sacrifice. Il faut du reste faire remarquer que le christianisme a aboli tous ces sacrifices comme imparfaits et ne reconnaît qu'un seule «*rationale holocaustum*» du divin Médiateur dont le sacrifice est un sacrifice d'obéissance jusqu'à la croix, une tradition de tout son être sous la volonté de son Père.

L'argument proprement dit contre la théorie de Lang, nous le tirons de l'ethnologie même. Il semble qu'en ce point Lang est encore resté avec un pied dans l'ancienne théorie qui se défie trop des forces de l'homme primitif. Lui aussi ne croit pas cet homme capable d'avoir pu offrir des sacrifices d'une tout autre manière et pour d'autres fins qu'il n'était spécifié dans la théorie animiste (MR. p. 255). Est-ce que le sacrifice n'a pas pu être un signe de la reconnaissance du domaine universel provenant de la causalité

---

plus en plus douteux si elle a ce caractère chez les peuples non civilisés. Il semble qu'il devient de plus en plus manifeste que chez ces peuples elle devait, d'après leurs suppositions naïves et erronnées, faciliter l'acte de la génération et elle se pratique dans la plupart des cas dans ces mystérieuses fêtes de la puberté, quand l'âge viril est atteint. Ceci se manifeste surtout en Australie, où, dans le Nord-ouest, on joint à la circoncision la subincision qui certainement n'a aucun but de sacrifice, aussi peu que les terribles manipulations que doivent y subir les jeunes filles (HSE p. 642ss.).

La connexion de tout cet usage avec l'idée totémiste est certainement d'origine secondaire. Ici il faut insister énergiquement sur le fait que précisément les peuples les plus primitifs ne connaissent aucune forme de la circoncision et ce sont les mêmes peuples chez lesquels nous avons trouvé et nous trouverons encore dans sa plus grande force et pureté la reconnaissance d'un seul être suprême. Ce sont les Australiens du Sud-est (Cfr. HSE p. 512ss.) et, tant qu'on les connaît, tous les peuples pygmées, les Semangs (v. W. W. Skeat and Ch. O. Blagden, Pagan Races of the Malay Peninsula, London 1906, II, p. 33 34), les Andamanais (E. H. Man, On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, p. 115), les Négrillos de l'Afrique (Mgr. Le Roy, Les Pygmées, Tours, p. 89), les Bushmen (B. Ankermann, Kulturkreise in Afrika, dans: Zeitschr. f. Ethnologie, 1905, p. 66, où l'auteur trace un excellent tableau de la propagation de la circoncision en Afrique). Chez les Australiens du Sud-est on pratique souvent dans les cérémonies de la puberté le limage d'une incisive, usage qui chez les autres tribus d'Australie et dans la plupart des cas aussi en Afrique, vient s'ajouter à la circoncision (et subincision). Chez les Semangs il est douteux si le limage est chez eux primordial; les Andamanais, les Négrillos africains et, à ce qu'il paraît, les Bushmen ne connaissent rien de semblable. Le but et la signification de cette mutilation des dents sont encore moins clairs que ceux de la circoncision La circonstance qu'en dehors des cas où elle fait partie du rite funéraire, cette mutilation se pratique ordinairement dans les cérémonies de puberté, laisserait supposer qu'elle aussi doit rendre plus apte à la génération et on pourrait, pour cette raison, se rattacher à l'opinion de Preuss (Globus, t. LXXXVI (1904), p. 362) qui y voit une facilitation d'une «haleine génératrice» par laquelle l'âme doit être transmise à l'enfant. Cependant des raisons graves s'opposent à cette hypothèse et les raisons que R. Lasch allègue en faveur d'une signification à l'origine purement cosmétique, méritent encore toujours qu'on s'y arrête (Mitteilungen der Wiener Anthrop. Gesellsch., XXI, 1901, p. 21 ss.).

Tout au moins nous croyons avoir montré que la chose n'est pas aussi simple que le P. Lagrange le suppose et qu'il est bien douteux que la circoncision ainsi que les autres mutilations corporelles aient eu, à leur origine, le caractère d'un sacrifice.

universelle de Dieu? Ensuite, l'homme n'a-t-il pas un penchant naturel à manifester son amour et sa vénération par des dons? De telles idées ne sont-elles pas surtout la base des sacrifices des prémices, quand on offrait les prémices du festin, de la naissance, du produit de la chasse et de la moisson[1]!

Mais il est vrai, ceci sont des observations purement théoriques, et il faut avouer simplement que, tant que s'étendent nos connaissances actuelles, le sacrifice et la prière paraissent être rares chez les peuples les plus primitifs, chez ceux donc qui ont gardé plus fidèlement l'idée du Dieu. Et, que, par contre, le sacrifice et la prière deviennent plus nombreux, plus compliqués et plus artificiels dans la mesure que l'être suprême s'efface et que les formes nouvellement développées de la religion animiste prévalent. Mais même chez ces peuples primitifs le sacrifice et la prière ne manquent jamais entièrement et un examen plus immédiat les mettra encore mieux en relief.

Pour les Australiens du Sud-Est, Howitt ne fait aucune mention de prières et de sacrifices. Mais le trait suivant qu'il raconte des Narrinyeris, d'après le Révérend Taplin, n'a-t-il pas l'air d'une invocation de l'être suprême avant la chasse et d'un sacrifice à cet être? «Quand les indigènes eurent atteint les terres de chasses, un wallaby qui avait été tué en chemin fut apporté et un feu fut allumé par les femmes. Ensuite les hommes se placèrent autour du feu et exécutèrent une espèce de chant en frappant en même temps (la mesure) avec le pied. Le wallaby fut mis sur le feu et quand la fumée monta en l'air, les chasseurs, à un signe donné, se précipitèrent sur lui en dirigeant leurs armes vers le ciel . . .» «J'appris plus tard, raconte le Rév. Taplin, que cette cérémonie avait été ordonnée par *Nurrundere*[2] (HSE. p. 488—489). Howitt se souvient lui-même de la cérémonie identique que les Yuins exécutèrent à l'ouverture du kuringal (HSE. p. 528—529). Est-ce que cette cérémonie ne s'expliquerait pas de la même manière?

Pour la tribu des Euahlayis dans l'Australie centrale, Miss K. L. Parker rapporte expressément qu'elle n'y a trouvé aucune trace de sacrifice[3]. Elle parle cependant de quelques prières: aux cérémonies d'initiation, le plus ancien des sorciers récite avec ferveur et la face tournée vers l'orient une prière à Byamee, pour qu'il daigne accorder une longue vie aux noirs, puisqu'ils ont fidèlement gardé sa loi (l. c. p. 79); même on récite une prière sur la tombe pour l'âme du défunt, afin que Byamee le reçoive dans le bullimah (le ciel), puisqu'il a observé les lois de la boorah (l. c. p. 89); on dit aussi que Byamee envoie la pluie sur la prière d'un orphelin, et une vieille femme raconte qu'elle avait envoyé son esprit tutélaire à Byamee avec la même prière et que celui-ci l'avait exaucée aussitôt[4] (l. c. p. 8).

[1] Voyez aussi l'excellent exposé du P. Lagrange (Ét. sur les rel. sém., pp. 269 ss., 273), qui voit également dans le sacrifice des prémices la forme la plus ancienne du sacrifice. L'idée de «sacrifice de désacralisation» que MM. H. Hubert et M. Mauss attribuent au sacrifice des prémices (Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, Année Sociologique, Paris 1899, p. 95) reste enfoncée dans toute l'insuffisance de la théorie du magicisme impersonnel si cher à ces deux auteurs.

[2] L'être suprême des Narrinyeri, voyez p. 571.

[3] The Euahlayi Tribe, p. 9.

[4] Dans la revue «Man» vol. VII, 1907, p. 2, R. R. Marett doute de la véracité de ces communications. Le tout est un modèle d'opiniâtreté qui fait une impression d'autant plus

Des Semangs (Malacca) W. Skeat[1] rapporte qu'ils faisaient des prières, mais non par des formules consacrées; celui qui prie se contente d'exprimer ses désirs dans des phrases prises de la langue ordinaire qu'il adresse à la divinité. Une telle manière de prier, qui n'est pas encore astreinte à des formules fixes, sera probablement la plus fréquente chez les peuples primitifs et des recherches postérieures devraient en tenir compte. C'est à peine autre chose qu'un sacrifice quand les Semangs prennent en temps d'orage quelques gouttes de sang des environs du tibia, le mélangent d'eau et le jettent vers le ciel. *Kari,* l'être suprême, quand il voit ce signe de contrition sur les péchés commis, s'apaise et fait cesser le tonnerre et la foudre[2]. D'autres sacrifices ne sont pas mentionnés par les explorateurs.

Pour les Andamanais, E. H. Man, qu'il faut certainement regarder comme un explorateur de grande valeur, nie toute espèce de culte extérieur de Dieu: «no forms of worship or religious rites are to be found among them»[3].

Il en est autrement des Négrillos africains. Mgr Le Roy en rapporte expressément un cas où un pygmée, un Boni dans l'Est Africain, raconte lui-même: «Quand je tue un buffle, je prends un petit morceau, le meilleur; je le mets sur le feu, une partie reste à brûler et je mange le reste avec mes enfants. Quand je trouve du miel, je n'en emporte rien avant d'en avoir jeté quelque chose dans la direction de la forêt et vers le ciel. Et quand j'ai du vin de palme, je dois d'abord en verser un peu sur la terre.» Voilà des sacrifices des prémices in optima forma. Et en même temps on récite la prière suivante: «*Waka*[4] tu m'as donné ce buffle, ce miel, ce vin. Tiens, voilà ta part. Donne moi encore force et vie et que rien de mal n'arrive à mes enfants»[5].

Nous avons déjà vu plus haut que les Bushmen invoquent *Kage*; on ne trouve pas de renseignements sur les sacrifices chez eux.

étrange qu'on connaît la joyeuse légèreté avec laquelle il accepte des choses qui conviennent à sa théorie. Il aurait pu s'épargner la remarque que les *ipsissima verba* ne sont pas cités par K. Langloh Parker, puisque N. W. Thomas l'avait déjà dit dans le compte-rendu publié dans «Man» (1906, p. 42). Comment peut-il poser la question, si la pratique de la prière était «occasional» dans la cérémonie de la boorah, puisqu'elle est racontée de la même manière et au même degré que l'audition des légendes et du chant de *Byamee*? Ces cérémonies étaient-elles aussi «occasional»? Mail il outrepasse certainement la mesure quand il vient encore nous parler du *Baiamé* introduit par les missionnaires, après l'exposé irréfutable de N. W. Thomas («Man», V, 1905, p. 49 ss.) sur la question de l'influence des missionnaires à propos de *Baiamé*, après que Lang lui aussi avait depuis longtemps communiqué les détails nécessaires sur les Euahlayis. Le «bad case of colouring» qu'il constate soigneusement à la fin de son article n'est d'aucune importance pour la question: ce que Mrs. Langloh Parker avait auparavant déjà rapporté étaient des faits si bien racontés et d'origine absolument non-européenne et non-chrétienne, qu'un peu de «colouring» ne peut pas avoir produit de choses semblables.

[1] L. c. II, p. 198.

[2] L. c. p. 204--205.

[3] On the Aboriginal Inhabitants of the Audaman-Islands, p. 88.

[4] *Waka* est certes le nom que les Gallas donnent à l'Etre Suprême (v. plus bas). Mais si le nom est emprunté, il n'est pas prouvé que le sacrifice le soit aussi. Cependant nous concéderons que le cas devient en quelque degré douteux.

[5] Le Roy, Les Pygmées, p. 176. Cfr aussi p. 178.

Si nous nous rendons en Afrique en des pays où les divinités inférieures se sont déjà développées, mais se trouvent encore dans une stricte subordination à l'être suprême qui seul est créateur et seigneur, nous trouvons un culte très richement doté en prières et sacrifices de supplication, prières et sacrifices de réparation et d'actions de grâces, et, chez les Buku et les Anas dans l'Atapkame, même des vœux et des pèlerinages[1]. Il resterait cependant à examiner si ces rites n'ont pas été transplantés d'autres religions. En faveur de leur originalité il y a le fait important que le dieu *Onyame (Onyangkompong)* des Tchis reçoit des sacrifices semblables même quant aux cérémonies extérieures[2]. Cependant ces sacrifices ne sont pas fréquents. Les sacrifices des prémices sont aussi de règle. Chaque fois avant de boire du vin de palme on en verse quelques gouttes par terre; de même, quand on mange du *fufu*, on en jette quelques bouchées par terre. Quand on leur demande pourquoi ils font cela, ils répondent: «Pour remercier Dieu»[3]. Les Malinkés offrent à leur être-suprême, dont on tient ordinairement très peu compte, des sacrifices d'actions de grâces: l'objet qu'on avait voué est donné aux pauvres, à des amis ou aux enfants; ou bien ce sont encore des sacrifices d'impétration; ces dernières sont offerts avec une formule déterminée; on appelle ensuite les enfants du village et on leur donne la matière du sacrifice. Avant que ceux-ci le mangent ils vont devant la maison de celui qui a fait le sacrifice, élèvent les mains et disent trois fois: «Puisse Dieu agréer ton sacrifice»[4].

Résumons. On peut constater que, bien que les prières et surtout les sacrifices semblent être plus rares chez les peuples plus primitifs qui ont des idées religieuses plus pures, ces deux choses ne manquent cependant pas chez plusieurs de ces peuples. Le fait cependant que précisément le sacrifice des prémices y est au premier rang, détruit la théorie de Lang sur l'origine du sacrifice et de son entrée dans les religions supérieures. Nous pouvons bien aussi faire observer que le premier sacrifice mentionné dans l'Ecriture Sainte, celui de Caïn et d'Abel, paraît avoir été un sacrifice de prémices et qu'en tout cas le sacrifice principal des Israélites, l'agneau pascal, en était un, puisqu'il était le rachat de la primogéniture qui appartenait au Seigneur[5].

[1] P. Fr. Müller S. V. D. Die Verehrung des höchsten Wesens (Buku) in Atakpame dans «Anthropos», I (1906), p. 512 ss.

[2] L'«autel» de Buku, *okpa Buku* (bâton de Dieu) est un bâton semblable couvert en haut d'une pelote de limon, de sang et de cendre, comme aussi l'*Onyame dua* (arbre d'Onyame); seulement ici il est de bois, là de fer.

[3] E. Perregaux, Chez les Achantis, dans le Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie, XVII, 1906, p. 279.

[4] v. P. Brun, Notes sur les pratiques religieuses des Malinkés. Anthropos, II (1907), p. 724.

[5] De tout cet exposé sur les sacrifices on voit comment il faut entendre cum grano salis ce que dit le P. Lagrange dans ses «Études sur les religions sémitiques» (p. 247): «Le sacrifice se trouve dans toutes les religions, dès les origines, autant que nous pouvons les atteindre». Les sémitistes et les exégètes devront s'occuper un peu plus d'ethnologie pour ne pas constater trop tôt les «origines».

Influence favorable de l'animisme. Développement d'une conception plus exacte de l'idée de l'esprit.

Nous reprenons notre exposé sur le développement ultérieur de l'animisme. Après avoir vu quels ravages l'évolution animiste a exercés sur la religion, beaucoup n'hésiteront pas à croire qu'il faille la rejeter dans son ensemble. En est-il vraiment ainsi? L'animisme n'a-t-il réellement eu qu'une influence dégénérative, dévastatrice? Nous avons déjà touché brièvement à ces questions. Lang y répond par un «non» décidé. Il voit aussi dans ces menées confuses un essai de l'humanité: «quaerere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant» (Act. 17, 27), et bien que conduisant par des sentiers tortueux il y aurait eu ici aussi une «παιδαγωγία» du genre humain, et celle-là aussi «εἰς Χριστόν», et elle aurait eu un succès positif. La manière dont Lang expose cette idée est vraiment d'une beauté profonde et témoigne de sa grandeur d'âme qui sait trouver et apprécier le bien partout. En suivant ses idées (MR. p. 299 ss.), nous les élargissons quelque peu pour rendre plus accessible toute leur substance.

L'idée de Dieu chez l'homme primitif était en substance assez élevée mais, au point de vue formel, sans réflexion, naïve, embryonnaire. Ainsi surtout on n'avait jamais posé la question formelle: Dieu est-il un esprit ou un corps ou les deux à la fois? Cette question devait cependant s'imposer d'une manière ou de l'autre, dès que, avec l'évolution croissante de l'esprit, on voulait aborder p. ex. la question des propriétés de Dieu, de son omniprésence et de son éternité. Mais d'où aurait-on pu tirer la notion de l'esprit pur puisqu' *in rerum natura* il ne se montre nulle part à l'homme. C'est le grand mérite de l'animisme d'avoir laissé se développer cette notion par les différentes conjectures primordiales sur le sommeil, les rêves, la mort, conjectures qui n'atteignaient pas toujours la pleine vérité, mais qui conduisirent toujours plus avant sur les traces de connaissances plus justes pour aboutir finalement, par une philosophie perfectionnée, à des résultats importants. La notion de l'esprit ainsi acquise pouvait être appliquée également à Dieu.

Puis, l'éthique de l'homme primitif avec sa sanction non seulement par la peine et la récompense en cette vie mais aussi dans l'autre était d'une haute dignité intrinsèque, mais au point de vue formel elle était de nouveau sans réflexion, sans évolution. Maintenant, la question devait se poser: L'homme sera-t-il dans l'autre monde puni ou récompensé en son entier, tel qu'il vit ici-bas? Comment le corps passe-t-il dans l'autre monde puisqu'il reste ici et se décompose? Ou bien: comment se fait-il qu'il n'y a pas de mort dans l'autre monde? De quelle manière s'y réjouit-on, souffre-t-on? Ces questions et d'autres ne peuvent recevoir de réponse satisfaisante que si on admet une âme immortelle, essentiellement différente et indépendante du corps, qui entre seule dans l'éternité pendant que le corps reste ici; une âme dont les intérêts sont calculés sur l'éternité, sont différents de ceux du corps et y sont souvent opposés, de manière qu'il puisse être nécessaire de sacrifier les derniers aux premiers. La pensée du salut de l'âme prend du relief; maintenant seulement l'appel: «*salva animam tuam*» peut être lancé et obtenir un effet. C'est de nouveau un mérite de l'animisme d'avoir avancé le développement

de la notion formelle de l'âme, même à travers bien des erreurs (MR p. 264 ss.).

A cet endroit Lang observe que le peuple d'Israël, surtout dans les premières phases de son évolution, fit preuve d'une grande indifférence et hésitation dans ses vues sur le sort de l'âme individuelle dans l'autre monde[1]. Il était plutôt destiné à s'absorber entièrement dans la formation ininterrompue de la conception du théisme, de la foi en un seul Dieu juste et éternel. D'un autre côté, le paganisme égyptien et romain et beaucoup d'autres peuples payens montrent le plus vif intérêt pour le sort de l'âme individuelle dans l'autre monde, comme le prouve la crainte des punitions dont on serait frappé et les efforts pour s'en préserver de quelque manière.

«Dans la religion de Notre Seigneur et des Apôtres, résume alors Lang, les deux courants de la croyance en un seul Dieu juste et du soin pour l'âme individuelle furent purifiés et unis. «*Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*». «Le christianisme réunit finalement ce qu'il y avait de bon dans l'animisme, le soin pour l'âme individuelle comme d'un esprit immortel et responsable pour l'éternité, avec le Dieu Un, Juste, Eternel des prophètes d'Israël et ainsi se couronna l'éducation théologique de l'humanité, si longue, si compliquée, si pleine de mystères» (l. c. p. 303, 299). — — —

Malheureusement l'impression grandiose qui se dégage de cette magnifique conclusion est quelque peu gâtée par un écho moins satisfaisant. Immédiatement après les paroles «Dieu est un esprit» *(Spiritus est Deus)* Lang continue par des paroles qui, bien qu'il n'ait pas intention de blesser, font preuve, plus qu'il ne faudrait, de son éducation: «L'homme aussi est un esprit et comme tel il ne peut pas être réconcilié devant Dieu par le sacrifice d'un homme ou par les cérémonies d'un moine. Nous savons comment cette doctrine fut renouvelée par l'animisme et par le sacrifice et la liturgie de l'Eglise du moyen âge. Dans son zèle excessif «de se faire tout à tous» cette grande et charitable mère du christianisme introduisit de nouveau l'animisme antique sous les formes nouvelles du culte des saints, de pélérinages, de cérémonies populaires — choses qui sont bien loin de l'honnêteté de la vie et du désintéressement sanctionnés par les mystères sauvages (de l'antiquité), mais choses qu'on regarde généralement pour leur équivalent. Le tout fut introduit avec un égal calcul sur la tendresse et sur la dureté du cœur humain, ainsi, p. ex., aussi les messes pour les chers défunts» (l. c. p. 303).

Que l'«Eglise du moyen âge» ait regardé ces choses comme l'équivalent de l'honnêteté et du désintéressement est une erreur qu'il est vraiment étonnant de trouver chez un homme de l'érudition de Lang et sur l'inanité totale de laquelle Lang aurait pu se renseigner chez beaucoup d'auteurs, p. ex. chez son compatriote, Kenelm Henry Digby «Mores Catholici or Ages of Faith».

Que dans toutes ces choses que Lang qualifie ici de nouvelles formes de l'animisme il faille quelquefois se mettre en garde contre un certain péril

---

[1] Il faut cependant faire remarquer que l'*Arallee* des Assyriens égale presque le *Scheol* des Israélites par sa désolation (P. Lagrange, Etudes, p. 336 ss.).

que leur nature, bonne en elle-même, ne se change dans des formations animistiques, nous le savons très bien. Mais nous croyons que le bien, qui est dans l'essence de ces choses, l'emporte de beaucoup sur le péril d'une dégénérescence. Vu la nature à la fois matérielle et spirituelle de l'homme et sa destinée à la vie sociale, elles sont moralement nécessaires. Il y a quelque chose encore de plus «what is good in animism» que le soin abstrait du salut de l'âme. Lange lui-même le déplore immédiatement après: «La pensée moderne a encore détruit dans la religion ce qui y était resté d'humain et nous a finalement volatilisé l'idée de Dieu jusqu'à n'être plus qu'un «ghost of a ghost» et notre âme n'est plus qu'une «negation or a wistful doubt», une négation ou un doute rêveur» (l. c. p. 303—304).

La cause de cet état déplorable n'est-elle pas qu'on a trop déanthropomorphisé la religion, jusqu'à ce qu'elle ne corresponde plus à la nature de l'homme, de cet homme qui a besoin d'un corps tant pour recevoir une impression spirituelle, comme est celle de la religion, que pour satisfaire à un besoin intime, celui de répandre au dehors ce qui produit en lui une impression si vive?

Coup d'œil rétrospectif.

L'exposé que nous avons donnée ici du système d'A. Lang laisse deviner très peu du charme qu'on éprouve à la lecture de ses ouvrages même. Nous avons dû laisser de côté cette variété infinie de traits d'esprit et de saillies, toute la richesse et le groupement artistique des pensées, la causticité et à la fois la noblesse du style, pour ne tracer que les lignes droites d'un exposé clair et net. En cela notre pédantisme allemand a peut-être eu une part trop large. Mais nous avons cru rendre aussi service à la bonne cause en projetant dans un bref résumé les traits principaux de la thèse et en sacrifiant même les aménités d'un «beau style» aux intérêts majeurs de la vérité.

Quiconque embrasse encore une foi d'un coup d'œil tout le système d'A. Lang et se rappelle la puissance de l'animisme qui domine partout et a même pénétré dans les milieux théologiques, comprendra en quelque manière quel étonnement dut provoquer partout un pareil système, qui dans une telle mesure attaquait tout ce qui était vénéré dans les cercles de la science moderne, qui avait même l'audace de s'approprier les thèses principales de la vielle théorie parfaitement abandonnée de la dégénérescence et qui avec cela allait dans son «orthodoxie» jusqu'à citer la Bible et les Pères de l'Eglise. On aurait pu nommer terreur cette surprise, si elle n'avait pas été accompagnée d'une certaine ironie.

En Angleterre la critique commença bientôt son travail. En présence du contraste révolutionnaire dans lequel la théorie la plus moderne se plaça avec les autres théories modernes, en considération de la haute estime dont jouissait celui qui la proposait, on aurait pu s'attendre que la discussion et, le cas échéant, l'antagonisme fut général et très vif. Mais quand Lang, dans les réponses qu'il fit suivre aussitôt aux premières critiques, éclaircit quelques inexactitudes qui s'étaient glissées dans son premier exposé et renonça à

quelques points tout à fait secondaires, on se donna l'air comme si Lang avait au moins fait une demi-rétractation et sous cette forme, disait-on alors, la chose n'était plus si scandaleuse et se laissait supporter plus facilement.

On entra donc avec tranquillité dans la période de la tolérance tacite, qui maintenant encore n'est à peine interrompue que par quelques coups d'épingles de R. R. Marett, qui se donne assez de peine pour y apparaître le plus possible spirituel. Il est vrai que ses cercles ont été dérangés d'une manière fâcheuse par la théorie de Lang.

Si nous faisons abstraction de l'opposition résolue mais noble de M. Sidney Hartland, qui cependant ne se fait plus remarquer dans les derniers temps, le fait est acquis que les deux autres adversaires principaux, Tylor et Frazer[1], n'ont pas pu être déterminés à rompre le silence malgré les sommations directes de Lang plusieurs fois réitérées.

L'exemple de ces deux savants a été aussi suivi par les savants étrangers, comme nous l'avons exposé plus haut, ce qui nous donne un nouveau document de la solidarité internationale de l'«activité» scientifique.

En face de tout ceci nous devons dire avec Lang, mais dans un sens un peu différent: «I cannot understand this method»[2]. La théorie de Lang,

---

[1] Les quelques pages que Frazer publia dans la «Fortnightly Review» (July 1905, p. 162—172) ne peuvent pas être regardées comme une réponse et cela pour deux motifs. D'abord parce que l'article tout entier ne se compose que de citations très longues, entre-mêlées de courtes affirmations de Frazer sans valeur démonstrative, sans aucune critique des sources qu'il utilise, en laissant entièrement de côté tout ce qui peut être dit à leur adresse, enfin sans raisonnement aucun. Rien que la disposition et la succession des citations trahissent la grande habileté du compositeur; les observations de l'Australie du Sud-est y figurent par une page tirée de Howitt et sont pour ainsi dire écrasées par la foule des phénomènes magiques dont les autres pages sont remplies. Dans dix lignes entières il présente comme vraisemblable l'emprunt des êtres suprêmes de l'Australie; un passage de trois lignes tiré d'une lettre de son ami, le professeur Baldwin Spencer, y joue un rôle spécial. Une telle frugalité serait étonnante chez n'importe qui; quand on la trouve chez l'auteur du «Golden Bough», qui ordinairement déploie une si grande richesse de documents, il ne faudra pas s'étonner si beaucoup y voient l'aveu de l'incapacité de réfuter ces observations.

L'autre défaut bien grave de l'article de Frazer consiste en ce qu'il dédaigne entièrement tout ce que d'autres savants ont écrit sur les mêmes matériaux qu'il a utilisés. Ainsi il ne dit pas un mot des théories de Lang, et cela bien que Lang lui eût jeté un défi spécial dans «Magic and Religion» (1901, p. 1—14, 46—75). C'est du solipsisme scientifique au dernier degré. Si d'autres savants voulaient adopter des habitudes semblables, l'activité scientifique s'éparpillerait bientôt en un certain nombre de communautés ou de revues isolées où chaque savant pourrait exposer à un public dévoué et crédule ses nouvelles et admirables théories sans avoir à craindre les critiques de collègues envieux.

Pour ces deux raisons il est superflu d'entrer dans les vues de Frazer; elles ne contiennent rien qui n'ait pas été déjà dit ailleurs. Il semblerait qu'on ne rend pas suffisamment justice à un savant de la valeur de l'auteur du «Golden Bough», si on ne lui consacre qu'une petite note, mais nous ne saurions comment il a mérité ici mieux.

[2] On ne peut pas épargner à Lang le reproche qu'il a amené ce résultat par sa propre faute. Il ne laissa pas le repos suffisant au monde savant. Dès l'année 1903 il publia un ouvrage «Social Origins» par lequel il posa toute une série de nouvelles questions d'ordre sociologique. Continuant sa marche, il fit paraître en 1905 le «Secret of the Totem» dans lequel il entreprend de résoudre la question extrêmement difficile de l'origine du totémisme. Bien qu'il s'y pose parfois en adversaire de certaines idées modernes, il reste, quant au fond

s'oppose tellement à tout ce que dans les derniers temps on admettait comme certain en ethnologie, en science comparée des religions qu'on aurait dû s'attendre à une réaction violente contre elle uniquement déjà par des raisons de sensibilité. Si l'on voulait admettre que des motions de ce genre ne peuvent pas se produire chez nos savants dans leur sérénité olympienne, nous devrions cependant insister que si jamais, il y avait ici l'obligation d'une discussion scientifique. Ce devoir n'était pas seulement général; il regardait toute une série de savants en particulier, puisque Lang les avait apostrophés directement. Si donc nous ne pouvons pas, dans tous ces cas, admettre une infidélité au devoir, nous devons supposer qu'on agit ici d'après l'adage: *ultra posse nemo tenetur,* on ne répond pas parce qu'on ne sait pas que répondre.

Nous reproduirons cependant intégralement dans les chapitres suivants les critiques qui ont été effectivement adressées aux théories de Lang et nous nous efforcerons d'en faire justice. Là où Lang lui-même y a répondu, nous donnerons aussi sa réponse. A notre tour nous soumettrons la critique et la réplique et beaucoup plus encore tout le système de Lang à un examen détaillé, tel que nous ne l'avons pas encore fait dans le chapitre actuel.

fidèle à l'école évolutioniste. C'est peut-être pour cette raison que ces deux ouvrages ont excité plus d'intérêt, même à l'étranger, que «The Making of Religion» et les autres ouvrages qui s'y rapportent.

Chapitre V.

Critique de la théorie de A. Lang.

Il sera juste de donner la parole d'abord à ces savants qui ont expliqué les faits sur lesquels Lang a construit son système, dans un sens qui logiquement ferait crouler sa théorie de prime abord par la base. Plus tard nous citerons les auteurs qui combattent ou l'authenticité des faits ou les conclusions que Lang en a voulu déduire.

1. A. W. Howitt.

Il convient de placer à la tête des auteurs de cette première classe des auteurs A. W. Howitt, puisque c'est lui qui a principalement mis en lumière les plus importants des matériaux nouveaux, nous voulons dire ceux qui concernent les Australiens du Sud-Est.

Ni les principes professés par Howitt ni son attitude personnelle ne permettent de le mettre au nombre des amis de Lang. Quelque fâcheux que ce soit pour A. Lang sous un certain rapport, il en résulte au fond un véritable avantage pour sa théorie; car les faits mêmes qu'il emprunte à Howitt, nous apparaissent ainsi d'autant plus à l'abri de tout soupçon. Il est évident que, dans le cas contraire, on serait facilement tenté de craindre que dans la manière de les concevoir et de les présenter, Howitt n'ait subi, inconsciemment tant qu'on voudra, l'influence de sa sympathie pour des opinions du genre de celles que Lang développe dans ses écrits: circonstance qui serait de nature à diminuer la certitude des faits relatés. Sous ce rapport, on peut attacher une valeur toute spéciale aux lignes suivantes de Howitt: «As to the belief in the Tribal All-Father which is held by the tribes mentioned by me in my «Native Tribes of South-East Australia» p. 500, and is not held by other authors, I see no reason to alter anything I have said[1]». On le voit, Howitt déclare s'en tenir à ses premières données. Eh bien! nous le répétons, cette déclaration est fort précieuse pour Lang; car en définitive Howitt vit sur un pied d'amitié avec tous les adversaires de Lang, et il parle ainsi à la fin même de la réponse d'ailleurs pleine d'aigreur qu'il fait à une critique de ce dernier.

[1] Folk-Lore, XVII, 1906, p. 188

a) L'être suprême conçu comme chef du ciel.

Un premier point sur lequel Howitt est en contradiction avec Lang, c'est sa manière de comprendre l'idée que les tribus de l'Australie méridionale ont de l'être suprême, ainsi que de la genèse de cette idée.

Lang avait fait remarquer à plusieurs reprises et avec une certaine insistance que chez les tribus qui reconnaissent cet être suprême, il n'existe pas même de dignité de chef proprement dite, elle n'y parait du moins pas bien développée; d'où il suit qu'on ne peut la regarder comme le type d'après lequel les Australiens se seraient en quelque sorte formé le concept de l'être suprême. Par là tomberait également la théorie de Tylor, au dire de qui l'une des origines possibles du monothéisme aurait consisté à élever l'un des dieux du polythéisme au-dessus des autres, pour en faire une espèce de roi des dieux. Ainsi parle Lang[1].

Howitt est d'un avis différent; il croit que l'être suprême en question n'est autre chose que «le chef au pays du ciel, le pendant du chef de tribu sur terre[2]». Il s'attache surtout à montrer qu'il faut expliquer, dans le même ordre d'idées, le nom de «père» ou de «notre père» que les indigènes donnent à ces êtres suprêmes, ainsi que d'autres semblables, et qu'on ne peut nullement l'entendre dans le sens qu'il a quand nous disons à Dieu: «Notre père, qui êtes aux cieux». Il en est de même des termes de *Mungan-ngaua, Mami-ngata,* etc., qui désigneraient non pas quelque parenté — ici la paternité — mais plutôt un âge avancé, et comme c'est spécialement l'âge qui rend apte à porter la dignité de chef, on conçoit que les Australiens, en s'adressant à leur chef, l'appellent du nom de «père» (l. c. p. 490). Howitt cite à ce propos un exemple ou l'on donna le nom de «père» même à un gouverneur anglais (l. c. p. 312).

Pour parler franchement, nous croyons, nous aussi, que cette fois Lang a tort en ce qui concerne, soit les faits, soit, dans une certaine mesure, les conclusions qu'il en tire. Du reste, dans l'appendice *D* de son ouvrage «Making of Religion» 2ª édit. p. 344, il avoue lui-même, mais sans rectifier suffisamment ses conclusions premières, qu'il s'est trompé quelque peu par rapport à l'état réel des choses. C'est qu'en effet on ne saurait plus révoquer en doute l'existence de la dignité de chef, même chez la majeure partie des tribus qui habitent le sud-est de l'Australie. Ordinairement, il est vrai, le pouvoir du chef y est limité par le vote des anciens, qu'il surpasse la plupart du temps en âge; mais chez quelques tribus, comme par exemple chez les Kulins (HSE p. 307) et au sud-ouest de Victoria (l. c. p. 306), son autorité est très grande, souvent même on y remarque comme une tendance à l'hérédité[3]. Ces différentes formes sous lesquelles la dignité de chef nous apparait, ont pu fournir, c'est du moins notre opinion, quelques-uns des traits qui caractérisent l'être

[1] Lang s'exprime en ce sens de la façon la plus expresse dans MR p. 165.

[2] HSE p. 490; de même pp. 500—501, 506—507.

[3] L'exemple le plus remarquable d'une dignite de chef nettement affirmée, c'est certainement celui que Howitt rapporte des Dieris, qui cependant, d'après lui, ne reconnaissent point d'être suprême. Cf. cependant p. 111.

suprême chez les tribus susdites; plus bas nous reviendrons sur ce point pour lui donner un plus grand développement.

Telles sont les concessions que nous faisons volontiers aux adversaires de Lang. Voici maintenant nos réserves. D'abord il reste toujours bien établi que, malgré ces concessions, la théorie tylorienne, prise purement et simplement en elle-même, ne peut se soutenir davantage. Car premièrement, les tribus dont il s'agit ne connaissent point de dieux inférieurs au-dessus desquels l'un d'eux eût pu être élevé comme dieu principal; et secondement, au début de l'évolution attribuée à l'être suprême on voit non pas certaines formes imparfaites de l'animisme, mais un personnage plein de vie, qui ne peut aucunement être un esprit au sens des Australiens, vu qu'il n'est jamais mort. Ajoutons y encore que c'est un personnage éminemment vénérable, même l'être le plus vénérable que ces Australiens puissent concevoir à leur point de vue. Howitt a parfaitement raison, quand il dit à ce propos: « . . . . . On [c.-à-d. les Australiens] se le représente comme l'idéal des qualités qui, selon leur manière de comprendre les choses, sont des vertus dignes d'être imitées» (l. c. p. 507).

Ensuite, si Howitt croit réellement que la tendance (inconsciente), la propension à avoir dans l'autre monde un pendant du chef de tribu sur terre a été chez les Australiens comme la cause formatrice du concept de l'être suprême, eh bien! nous nous voyons forcé de le contredire. Les raisons que l'on peut opposer à cette opinion de tout point insoutenable, sont si nombreuses que nous devrons nous contenter d'en faire une énumération et un exposé très succincts:

1° A s'en tenir aux idées des Australiens, l'être suprême ne se conçoit pas comme le premier des esprits qui ont passé de cette vie à l'autre; ce n'est même pas un esprit du tout, jamais il n'a été séparé d'un corps, et en comparaison des esprits des défunts il nous apparaît absolument comme un être *sui generis:* c'est ce que les Euahlayis expriment en disant qu'il réunit tous les totems en sa personne. — 2° Admettons que dans la pensée des Australiens l'être suprême soit proprement formé sur le type d'un chef; dans ce cas il devrait aussi être entouré d'un conseil de vieillards, qui, au fond, seraient de la même nature que lui; or ce conseil n'existe nulle part. — 3° On ne nous explique pas comment l'être suprême, qui dans l'hypothèse de Howitt ne serait qu'un chef idéalisé, séjournant au pays du ciel, exercerait encore une autorité quelconque sur la terre, alors que pour les chefs réels la mort entraîne la perte immédiate de tout ce qui leur donnait de l'importance pendant leur vie. — 4° On ne comprend pas comment ce «chef» vient à être créateur, et cela non seulement du territoire occupé par la tribu, mais tout simplement du ciel et de la terre; ce qu'il pourtant d'après la croyance des Australiens. — 5° On ne comprend pas davantage que tout le pays du ciel ne doive avoir qu'un seul chef, tandis que les Australiens savent très bien que sur la terre il y a beaucoup de chefs, et même des chefs qui ne dépendent d'aucune façon les uns des autres. — 6° Enfin il reste à expliquer comment un chef idéalisé arrive à pouvoir «faire tout», à pouvoir «aller partout»: car il ne faut pas oublier que, selon les Australiens, c'est là

aussi une des attributions de l'être suprême. Howitt cherche à l'expliquer, en affirmant que l'être suprême est «all-powerful in magic, of which he is the source» (p. 500—501, 501). Cela suppose donc que le chef de tribu est en même temps un magicien. Or, les faits seuls démentent une pareille supposition. Elle est, à la vérité, admissible pour les Yuins, les Ngarigos, les Wiradjeris; mais d'après les propres témoignages de Howitt, chez les Kamilaroïs (l. c. p. 316), les Cheparas (p. 319), les Wiimbaïos (p. 301), les Kulins (p. 309)[1] et probablement aussi chez les Kurnaïs (p. 317)[2], le rang de chef et la qualité de magicien ne se trouvaient point réunis dans la même personne; quant aux Mukjawaraïnts, aux Wotjobaluks, aux tribus de South-West Victoria (p. 305, pp. 304 et 324, p. 306) et aux Narrinjeris (p. 314), les données à ce sujet manquent complètement. D'où l'on peut conclure que la réunion de la dignité de chef avec la profession de sorcier est chose inconnue de l'immense majorité des tribus, qui croient cependant à un être suprême.

Lang oppose encore à ses adversaires un autre argument qu'il tire de ce que les chefs morts ne jouissent d'aucun culte. Mais cet argument ne nous paraît pas bien concluant, car l'être suprême n'est ordinairement lui-même l'objet d'aucun culte, ou d'un culte assez restreint de la part de ces tribus australiennes. Aussi nous lui avons substitué le troisième de ceux que nous venons d'exposer.

Ce qui a contribué en dernier lieu à tracer la physionomie caractéristique de l'être suprême, c'est indubitablement l'idée de création, et cette idée à son tour est comme un écoulement du plus puissant des instincts humains, que nous appellerions volontiers l'instinct de causalité, parce qu'il porte l'homme à chercher toujours la cause ou raison suffisante des choses. En cela Lang a vu parfaitement juste. Mais la forme de l'être suprême ayant été une fois produite de cette manière, on aura sans doute cherché à l'orner, à la perfectionner davantage, et cela en lui attribuant plusieurs traits empruntés aux formes des chefs terrestres; et dans ce sens subordonné et restreint, Howitt lui aussi a raison. Au cours de notre travail nous expliquerons plus longuement ce double point de vue sous lequel on peut envisager l'être suprême.

b) Rapport entre l'évolution religieuse et l'évolution sociale.

De même que Howitt avait considéré la forme ou dignité de chef comme *causa exemplaris,* le type de l'être suprême dans la pensée des Australiens, de même il veut en voir comme la *causa efficiens* dans tel ou tel degré de la culture et de l'organisation sociale. Conformément aux théories de Tylor, il prétend démontrer par là que la haute idée que les naturels ont de l'être suprême, n'est que le produit d'une évolution postérieure. La preuve de cette postériorité, à l'en croire, nous serait fournie par la situation sociale des tribus du sud-est, lesquelles, à l'opposé précisément des autres tribus austra-

[1] Besides the chiefs, they have other eminent men, as warriors, counsellers, doctors, dreamers .... charmers ....»

[2] « .... there were two principal Headmen .... One was a great fightingman; the other less so, but he was also a great medicine-man» D'après cela le premier chef (chef supérieur) n'aurait donc pas été un magicien.

liennes qui n'ont pas la croyance en un être suprême, auraient suivi dans leur évolution une marche ascendante. «Il faut se rappeller, écrit Howitt, que chez ces tribus il s'est effectué au point de vue social un progrès si évident qu'on ne saurait le méconnaître; et ce progrès consiste dans la transition du mariage par groupes au mariage individuel, de l'hérédité par descendance dans la ligne féminine à l'hérédité par descendance dans la ligne masculine, d'une société fondée sur le système des classes matrimoniales à une société basée sur la localité» (HSE, p. 506, de même p. 500). Hâtons-nous d'ajouter que E. Sidney-Hartland[1] et F. G. Frazer[2] suivent aussi cette opinion de Howitt.

A. Lang lui répondit deux fois, d'abord dans «Folk-Lore» (XVI, 1905, p. 222 ss.), ensuite plus longuement dans son introduction au livre de Mr. K. Langloh Parker «The Euahlayi Tribe», p. XI. ss. Ce qu'il y mit surtout en évidence, c'est que cette théorie ne s'accorde pas avec les faits constatés par Howitt lui-même. En effet, les tribus qui professent la croyance en un «père de tous», ont pour la plupart la descendance féminine, et cela dans sa forme primitive avec la simple division de la tribu en deux groupes sans classes de mariage, ou bien avec deux subdivisions; seuls les Kurnaïs avec quelques autres tribus ont la descendance masculine sans classes de mariage ni totems. Par contre, chez toutes les tribus du centre et du nord la croyance en un «père de tous» est peu ou point développée; et cependant chez ces mêmes tribus c'est l'hérédité en ligne masculine qui est en vigueur avec partage de la tribu en huit classes, ce qui certainement dénoterait une formation postérieure et plus compliquée[3].

[1] Dans son compte-rendu de l'ouvrage de Howitt paru au Folk-Lore XVI (1905) p. 106–106.

[2] Dans sa dissertation «The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines», publiée dans la «Fortnigthly Review», Sept. 1905.

[3] Pour empêcher chez nos lecteurs tout doute sur le sens dans lequel nous prenons les termes employés ici et souvent encore dans la suite, nous allons en donner une courte explication. Par succession maternelle ou féminine (terme remplacé fréquemment, mais moins exactement par «matriarcat») nous entendons le passage des enfants dans la classe de mariage ou de totem de la mère; de même, la succession paternelle ou masculine (terme également moins bien remplacé par «patriarcat») est le passage des enfants dans la classe de mariage ou de totem du père. En vue du mariage, ou bien la tribu est simplement divisée en deux grands groupes – phratries, ou bien les phratries, à leur tour, ont chacune deux ou quatre subdivisions, classes, en sorte que (dans ces deux derniers cas) la tribu entière comprend quatre ou huit classes. Il est défendu aux membres d'une même phratrie de se marier entre eux; ils ne peuvent contracter mariage qu'avec les membres de l'autre phratrie. Quand la phratrie est divisée en deux ou quatre classes, les unions matrimoniales ne peuvent ordinairement se faire qu'entre deux classes correspondantes des deux phratries opposées. Pour les membres de chacune des deux phratries la défense de se marier entre eux dans la même phratrie paraît être déjà comme lien d'une parenté mutuelle; mais souvent ils reçoivent une nouvelle parenté dans la supposition de descendance commune du même ancêtre. Or, lorsque cet ancêtre commun passe pour être non un homme, mais plutôt un animal ou une plante, comme c'est fréquemment le cas chez les peuples primitifs, nous avons affaire au totémisme. Celui-ci consiste donc essentiellement en ce que ceux qui appartiennent au même totem se considèrent comme les descendants de ce totem, par conséquent comme parents et par suite comme inhabiles à se marier ensemble. De plus, il arrive souvent que l'animal-totem ou la plante-totem ne peuvent être tués ou du moins mangés par les membres de la classe totémique correspondante.

Howitt semble ne pas avoir eu connaissance de la réfutation que Lang inséra au livre de Mr. Parker «The Euahlayi Tribe»; à celle qui parut dans Folk-Lore, il répliqua dans la même revue (XVII, 1906, p. 174 ss)[1]. Or, à vrai dire, sa réplique n'est autre chose qu'un développement plus détaillé de ce qu'il avait dit auparavant (HSE pp. 90 et 142), savoir que l'évolution sociale, telle qu'il la suppose, aurait eu son point de départ, non pas chez les Aruntas, mais chez les Dieris, donc dans le matriarcat combiné avec le système de mariage à deux groupes. De là elle aurait suivi, pour s'effectuer, deux directions. L'une consisterait dans la division ultérieure des deux groupes en quatre et huit classes avec transformation partielle du matriarcat en patriarcat; l'autre offrirait une plus grande variété, mais trahirait la tendance à la simplification des classes, et finirait par leur abolition totale et la transition définitive au patriarcat. C'est à cette dernière direction qu'appartiendraient les tribus qui ont la croyance en un «père de tous».

En prenant cette réplique dans toute sa portée, on peut affirmer qu'elle manque complètement son but. Quand même on se mettrait au point de vue de Howitt et que l'on voulût se représenter l'évolution sociale des tribus comme il le fait, on serait encore très loin d'avoir expliqué pourquoi dans la première direction d'évolution, que l'on remarque en s'avançant vers le nord de l'Australie et qui dénote elle aussi un mouvement ascensionnel, on ne rencontre pas en même temps la croyance en un père de tous, comme du moins Howitt lui-même le pensait. Du reste, nous montrerons plus tard qu'en somme tout ce tracé de l'évolution susdite n'est ni plus ni moins qu'une combinaison faite *a priori*, tandis que les choses sont susceptibles d'une tout autre explication, qui repose sur de meilleures raisons.

Mais dans sa réplique Howitt apporte encore une autre preuve pour établir que chez les tribus avec croyance en un «père de tous» le progrès ou déve-

[1] Le ton dans lequel toute cette réponse est conçue, trahit une irritation bien surprenante. Déplairait-il peut-être à Howitt de voir que les résultats de ses propres recherches, que les faits par lui-même publiés ont servi à Lang pour établir sa théorie? Il est vrai, de l'aperçu historique que nous avons donné aux chapitres I. et II., il résulte clairement que passer pour un partisan de Lang dans l'admission d'un monothéisme primitif n'a pu être, jusqu'ici, un titre de recommandation. Pourtant la réponse de Howitt ne vise pas seulement Lang; c'est également contre F. G. Frazer et E. S. Hartland, donc contre deux savants que Howitt traite par ailleurs avec bien plus de déférence, que s'adressent les paroles peu refléchies où il parle de «the studies of those who .... are "ethnologists of the study", and who are not willing, like some others, to take the opinion of men who have first-hand knowledge of the natives» (l. c. p. 185). N. W. Thomas lui a déjà donné la réponse qu'il faut (Folk-Lore XVII, 1906, p. 306 à 307). Ajoutons-y que la supposition servant de la base à son opinion, savoir que le mariage par groupes combiné d'abord avec le matriarcat a été une institution primordiale, Howitt lui-même ne l'a empruntée telle quelle à personne autre qu'à des «ethnologistes of the study».
Juste en faisant la révision des épreuves de cet article nous lisons la triste nouvelle de la mort de Mr. Howitt (né 1830, mort le 7 mars 1908). C'est touchant que son grand adversaire A. Lang fait son nécrologe (dans «Man», June 1908, p. 85), avec toute la noblesse qu'on est accoutumé de sa part. Il décrit avec les plus grands éloges cette vie pleine de dévoûment aux recherches ethnologiques et couronnée avec tant de succès. De son dernier ouvrage «Native Tribes» il dit qu'il est «superfluous to speak. It is one of the classics of Anthropology.» Nous nous joignons de tout cœur aux hommages rendus au savant décédé. Son nom ne manquera pas d'être toujours cité dans l'histoire de l'ethnologie avec grand respect.

loppement social s'est produit à une époque postérieure: c'est que chez ces tribus l'évolution dénote un mouvement vers le mariage individuel, tandis que chez les Dieris et les Urabunnas — qui n'auraient pas la croyance en un «père de tous» — qui suivent l'institution du *Pirrauru* et du *Pirraunguru*[1], on aurait encore des vestiges manifestes de la coutume du mariage par groupes[2]. Or, à cette nouvelle preuve nous répondrons comme à la précédente, c'est-à-dire que, même étant donné le point de vue où Howitt se place, il resterait à expliquer pourquoi chez les tribus des parages septentrionaux, lesquelles ont cependant évolué jusqu'au mariage individuel avec patriarcat, on ne rencontre pas la croyance en un «père de tous».

Nous pouvons donc conclure, dès à présent, qu'en essayant d'établir une connexion entre l'évolution de la dite croyance chez certaines tribus et tel degré d'évolution sociale chez ces mêmes tribus, Howitt est allé au devant d'un échec.

Mais nous pouvons faire plus, et renforcer ainsi la force de notre réponse.

Toute l'argumentation de Howitt se fonde sur les deux suppositions suivantes: 1° Au début de l'évolution sociale il y a matriarcat combiné d'abord avec le partage de la tribu en deux groupes; vient ensuite la division des groupes en quatre et huit classes de mariage; l'évolution se poursuivant, on voit enfin le patriarcat succéder au matriarcat primitif. La transition au patriarcat se rattache elle-même à une double cause: *a)* localisation des classes de mariage, qui originairement passaient et repassaient en toute liberté en un pays quelconque à l'instar d'une population flottante, en d'autres termes leur fixation en des contrées et des localités déterminées; *b)* augmentation de l'influence des hommes, laquelle accompagne la fixation des domiciles. — 2° Assez parallèlement à cette évolution on voit s'effectuer la transition du mariage par groupes, qui avait été d'abord en vigueur, au mariage individuel.

Eh bien! nous rejetons simplement ces deux suppositions[3]. Ce ne sont point des faits solidement établis, mais de pures hypothèses et, à notre avis, des hypothèses mal fondées. C'est aussi ce que l'on commence à reconnaître assez généralement.

---

[1] La relation ou liaison du *Pirraurou* consiste chez les Dieris en ce que, à côté de sa femme proprement dite, c'est-à-dire de la femme qui est devenue sienne par le mariage et avec laquelle il a ainsi la relation du *Tippa-malku*, un mari peut avoir une ou plusieurs autres femmes, auprès desquelles il a accès après leurs maris *Tippa-malku* ou maris propres. C'est donc une espèce d'adultère légal. Howitt considère la liaison du *Pirrauru* comme la plus ancienne; la liaison du *Tippa-malku* s'y serait ajoutée plus tard, limitant les relations d'un mari à une seule femme. La liaison du *Pirraunguru* des Urabunnas ressemble à celle du *Pirrauru*, sauf que pour le mariage individuel, qui est le mode actuel, il n'existe aucune désignation spéciale.

[2] Par «mariage par groupes» on entend une certaine relation des deux sexes, en vertu de laquelle il est interdit aux hommes d'un groupe (= phratrie, voir 810, note 3) d'avoir un commerce charnel avec les femmes du même groupe, tandis que tous les hommes d'un groupe seraient autorisés à avoir ce commerce avec toutes les femmes de l'autre groupe, et cela sans règle aucune ni limitation de temps.

[3] Ici Lang lui-même est de nos adversaires, car il admet aussi ces deux suppositions; assurément, il en tire, au moins en partie, des conclusions différentes de celles que Howitt en déduit.

c) Patriarcat et matriarcat.

Au sujet du rapport qui existe entre le patriarcat et le matriarcat, Frazer déclare, dans l'article ci-dessus mentionné (p. 129, note 2), que «l'hypothèse communément reçue, d'après laquelle la transmission héréditaire du totem par la mère aurait toujours précédé la transmission héréditaire du totem par le père, ne soutient guère un examen sérieux [need not hold good]» (l. c. p. 462). E. Sidney Hartland penche vers la même opinion: «En vue de la critique récente, dit-il, j'hésite à affirmer que le matriarcat et le totémisme sont des marques constantes de barbarie [savagery]»[1]. W. Wundt fait l'aveu suivant: «Les choses étant telles, on ne peut même pas dire avec une entière certitude que le matriarcat ait éte, absolument parlant et dans tous les cas, l'institution primordiale; ce qui semble tout au plus bien établi, c'est qu'il avait la prépondérance, quand les tribus se trouvaient encore au plus bas degré de la civilisation . . . . ». Et plus loin: «Cependant on rencontre également le patriarcat à des époques très reculées, et par suite on ne saurait affirmer la priorité absolue de l'une des deux institutions sur l'autre[2]». — A. de Gennep croit que dès l'origine quelques tribus ont eu le patriarcat, d'autres pareillement le matriarcat. Nous ne pouvons, à la vérité, adhérer à ce sentiment; mais nous aimons à faire remarquer l'excellente manière dont de Gennep montre tout ce qu'il y a de subjectif dans les preuves sur lesquelles on base la priorité du matriarcat[3].

Nous croyons de même — contrairement à Wundt — que l'ethnologie nous fournit les éléments nécessaires pour préparer la question en faveur de la priorité du patriarcat. De fait, à en juger par les renseignements que nous possédons, ce sont justement les peuplades les plus primitives au point de vue de la culture ainsi qu'au point de vue physique, savoir les différentes tribus de pygmées, chez lesquelles le patriarcat semble dominer. Il en est ainsi, par exemple, chez les Andamanais[4] et les Négrillos d'Afrique[5]. Voici ce que P. Sarasin écrit au sujet des Veddas, race demi-pygméenne de Ceylan[6]: «Ici on n'a pas à tenir compte de noms, vu que les noms de famille ou de parenté manquent généralement; par suite on ne saurait non plus parler proprement d'un droit quelconque d'hérédité, de patriarcat ou de matriarcat. Si l'on voulait pourtant le faire, le plateau de la balance s'abaisserait plutôt du côté du patriarcat». A notre tour, nous montrerons tout à l'heure que les raisons d'admettre le patriarcat comme la plus ancienne forme d'hérédité également chez les tribus australiennes, sont pour le moins aussi dignes de considération.

d) Le mariage par groupes.

Avec l'absolue priorité du matriarcat sur le patriarcat nous rejetons aussi l'hypothèse d'après laquelle le mariage par groupes, voire même l'entière

[1] Folk-Lore, XII, 1901, p. 28.
[2] Dans sa dissertation «Die Anfänge der Gesellschaft», Philos. Stud., III, 1, p. 41, resp. 48.
[3] Mythes et Légendes d'Australie, Paris (1905), p. XXVI—XXXII.
[4] Man, The Aboriginal Inhabitants of the Andaman-Islands, pp. 41, 73.
[5] Le Roy, Les Pygmées, p. 237.
[6] Séances du 2e Congrès International de science générale des religions, Bâle 1905, 2 vol., p. 134.

promiscuité des sexes, aurait été antérieure au mariage individuel. On sait que Morgan avait prétendu voir une preuve de cette promiscuité dans les noms spécifiques dont chez plusieurs tribus on se sert pour désigner la parenté; ainsi on y emploie la même appellation en s'adressant au père et à ses frères, à la mère et à ses sœurs, aux enfants et à leurs cousins et cousines, etc. Or, il y a longtemps que l'on a reconnu que cette preuve n'est rien moins que fondée, car les noms en question désignent non pas les différentes relations de parenté, mais les degrés d'âge ou d'ancienneté, ainsi que les positions légales qui y étaient étroitement rattachées aux époques de la civilisation primitive[1]. C. N. Starcke adhère au jugement de MacLennan, qui appelle l'hypothèse de Morgan «un rêve extravagant, pour ne pas dire un transport de cerveau[2]». — A l'encontre de Kohler, qui s'en tient toujours, mais presque seul, à la théorie de Morgan, E. Durkheim prouve que cette théorie aurait pour conséquence qu'un Indien de la tribu des Choctaws prendrait sa cousine en second pour sa mère; ces différentes désignations de proches n'impliquent donc aucune consanguinité[3]. — A. Lang fait avec N. W. Thomas une autre remarque, c'est que pour les Dieris il résulterait de la même théorie qu'un individu serait le frère cadet de sa grand' mère, et le grand père maternel de son cousin en second; il est donc clair que ces différents termes n'expriment aucune consanguinité[4]. — W. Wundt qui partage les mêmes idées en tire une conclusion qu'il formule comme il suit: «Mais si le nom que nous traduisons par celui de père n'a désigné dès le début qu'un homme appartenant à la même tribu et à une génération antérieure, il s'ensuit qu'on distinguait donc les générations entre elles, et rien n'empêche d'admettre, comme compatibles avec cette distinction, aussi bien la monogamie que la polygamie ou le soi-disant mariage par groupes ou même un mélange bigarré de toutes ces formes de mariage. Seule la promiscuité absolue manque de vraisemblance, parce que, quoi qu'il en soit du reste, les Malais eux-mêmes ont déjà admis dans leur nomenclature ou système de parenté[5] quelques relations

---

[1] Howitt lui-même a fourni, en faveur de cette dernière explication des noms, un contingent précieux, en faisant voir d'une façon très remarquable comment le nom de «père» sert à désigner surtout des personnes âgées. L. c. pp. 315 et 490; cf. ci-dessus p. 2.

[2] C. N. Starcke, «Die primitive Familie», Leipzig, 1888, p. 221.

[3] L'Année Sociologique, I, p. 315.

[4] The Secret of the Totem, p. 46.

[5] C'est le système de parenté en vigueur à Hawaï et dans d'autres îles de la Polynésie. Or, on ne voit pas du tout pourquoi ce serait précisément ce système qui eût le mieux conservé les désignations de parenté en usage dès l'origine. On pourrait tout au plus comprendre la chose en admettant l'hypothèse que l'état primitif de l'humanité aurait été celui d'une horde en débandade, laquelle se serait d'abord constitué en deux classes de mariage appartenant ensemble. Wundt (l. c. p. 11 ss.) se rallie à cette hypothèse et croit que surtout la division des tribus australiennes se rattache, sans qu'on puisse s'y méprendre, à la horde non encore organisée, laquelle «doit» en avoir été comme l'origine. Ce «doit» est uniquement une conséquence de sa théorie *a priori*; nous verrons plus bas qu'une recherche *a posteriori*, plus exacte, aboutit à des résultats tout autres. Par rapports aux Hawaïens et aux autres Polynésiens, nous ne saurions trop insister sur un point, c'est que ces peuplades forment le groupe le plus jeune parmi celles qui appartiennent à l'Océan Pacifique et à la famille des Austronésiens (Malaio-Polynésiens). Voir à ce sujet notre travail «Das Verhältnis der melanesischen Sprachen

d'affinité[1].» – W. H. R. Rivers fait la constatation toute générale que «l'anthropologie est actuellement dominée par la tendance à rejeter tout système qui ferait dériver la sociéte humaine d'un état de promiscuité soit complète soit mitigée, qu'on appelle mariage par groupes[2]».

Pour ce qui regarde la monogamie, dont Wundt concède la possibilité, nous croyons à notre tour qu'il faut aussi en admettre la réalité pour les premières phases de l'évolution sociale. Car nous voyons que ce sont encore précisément les peuplades les plus primitives, c'est-à-dire les tribus de pygmées, qui pratiquent presque toutes la monogamie; en tout cas, ce n'est ni la promiscuité ni le mariage par groupes qui domine chez elles. — E. H. Man écrit au sujet des Andamanais: «La bigamie, la polygamie, la polyandrie et le divorce y sont inconnus; la fidélité conjugale jusqu'à la mort est non pas l'exception, mais la règle[3]». – W. W. Skeat donne un renseignement analogue sur les Semangs de Malacca: «Les Semangs, dit-il, sont, pour autant que j'ai pu l'apprendre, ordinairement monogames, et jusqu'ici on ne m'a pas encore fourni de preuve évidente qui pût servir d'appui à l'assertion émise plus d'une fois, qu'ils avaient leurs femmes en commun de même que leurs autres biens. Ce qui a pu faire penser que chez eux le lien conjugal était relâché jusqu'à ce point, c'est probablement la grande liberté qui semble leur être laissée avant le mariage. Nous avons, au contraire, tout motif de croire qu'une fois mariés, les Semangs de deux sexes pratiquent la fidélité mutuelle au plus haut degré, et que les cas d'infidélité sont extrêmement rares. Ce qui montre avec quelle sévérité on y juge l'infidélité conjugale, c'est la peine dont elle est frappée», savoir la peine de mort[4]. — Voici enfin ce que Mgr. Le Roy rapporte des Négrillos d'Afrique: «Nous pouvons visiter n'importe quel campement de l'est, du centre, de l'ouest, du nord et du sud, partout nous verrons que c'est justement la famille qui absorbe pour ainsi dire tout . . . . Sa femme est à lui, et rien qu'à lui . . . . La monogamie existe de fait dans différents campements; mais quand . . . . il est possible à l'un ou l'autre de se procurer une seconde, voire une troisième femme, généralement il ne manquera pas l'occasion . . . . Ils sont plus facilement monogames que les autres (Africains)[5]». Il achète sa femme chez une autre tribu; avant le mariage a lieu une sorte de rapt[6]; et si nous y ajoutons que le patriarcat est en vigueur chez eux, nous aurons le même mode de succession que chez les Kurnaïs et d'autres tribus de l'Australie méridionale, avec exogamie locale et sans division de la tribu en clans. Nous verrons plus bas que ce système

zu den polynesischen und untereinander», Sitzungsb. der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Cl, Bd. CXLI. Dans sa dissertation «On the origin of the Classificatory System of Relationsships», W. H. R. Rivers rejette lui aussi le «système des Malais» comme dénotant une civilisation relativement trés avancée. Anthropological Essays presented to E. B. Tylor, Oxford 1907, p. 311 ss.

[1] W. Wundt, l. c. p. 27; cf. également p. 29.

[2] Anthropological Essays presented to E. B. Tylor, Oxford 1907, p. 309.

[3] On the Aboriginal Inhabitants of the Andamane Islands, p. 67.

[4] Pagan Races of the Malay Peninsula, Londres 1906, II, pp. 56—57, 58.

[5] Les Pygmées, pp. 221, 223, 224.

[6] L. c. pp. 222, 226.

est probablement le plus ancien pour toute l'Australie. P. Sarasin rapporte un fait qui touche les Veddas ou demi-pygmées de Ceylan, et dont il met en évidence le caractère très surprenant. Nous citons: «Ici [savoir dans la sphère sexuelle] il est aisé de remarquer souvent qu'une situation d'ailleurs bien réglée a cependant eu pour origine un état voisin du communisme. De là on pourrait bien en venir à penser que ce communisme se rencontre dans sa forme la plus pure chez les races humaines les plus dégradées, comme par exemple chez les Veddales. Or, c'est tout le contraire qui s'offre à nos regards. Le Vedda vit dans la monogamie; tant que l'homme et la femme sont du nombre des vivants, ils demeurent ensemble, bien qu'ils concluent leur mariage d'après leur propre détermination»[1]. — Le même explorateur nous apprend qu'un autre peuple de demi-pygmées, les Toalas de Célèbes, observe une rigoureuse monogamie: «Ils me disaient cela avec une assurance étonnante, et ils ont un chef ou commissaire, le *bulisao*, chargé d'y veiller». Sarasin fait même remarquer la différence qui existe en ceci entre ces tribus tout à fait primitives et leurs voisins polygames, les Buginais, peuplades mahométanes bien plus avancées en civilisation[2]. Enfin notre savant résume ses observations en ces termes significatifs: «La monogamie est une marque proprement ergologique des «Veddales» [pygmées à peau blanchâtre et cheveux bouclés], par où ils se distinguent des «Akkales» [pygmées à cheveux bouclés mais peau foncée].

Résumons. Nous croyons avoir démontré que les suppositions desquelles Howitt procède dans toute sa démonstration, c.-à-d. la priorité absolue du matriarcat et du mariage par groupes, manquent absolument de fondements.

Avant de passer outre, nous voudrions encore faire remarquer brièvement que dans sa réplique, Howitt n'a produit rien de neuf, pas même en mentionnant avec tant d'insistance l'institution du *pirrauru* (cf. p. 807), qui est en vigueur chez les Urabunnas; car A. Lang avait déjà traité ce sujet avec force détails et développements, d'abord dans son livre «Social Origins» (p. 105 ss), puis une seconde fois dans «Secret of the Totem» (p. 38 ss). Mais le point qui à lui seul est déjà décisif contre la théorie de Howitt, c'est le suivant mis en évidence par Lang. Le droit de contracter la fameuse liaison du *pirrauru* doit d'abord être acquis dans une cérémonie spéciale, le *kandri*, et cette cérémonie a toujours lieu après que le mariage individuel, le *tippa-malku*, est déjà contracté. Or, c'est là certainement une preuve que l'institution du *pirrauru* est d'origine secondaire ou autrement de date plus récente. En effet si le mariage par groupes était réellement une institution antérieure, les contractants auraient, sans plus de cérémonie, droit aux relations du *pirrauru*, et même — ce qu'il faut bien remarquer en plus — tous les hommes d'un groupe seraient par cela seul autorisés à avoir des relations avec toutes les femmes de ce groupe, tandis que la liaison particulière du *pirrauru* ne s'étend qu'à un nombre de personnes relativement restreint. Au lieu de se livrer à des propos désobligeants et à de méchantes insinuations, Howitt aurait

[1] Verh. d. II. Intern. Kongr. f. allg. Religionswissenschaft, Bâle 1905, II. vol., p. 133—134.
[2] L. c. p. 137.

dû répondre à cet argument ainsi qu'à une foule d'autres que Lang lui oppose et qui sont d'un grand poids.

Dernièrement N. W. Thomas a examiné la question du *pirraruru* dans son excellent ouvrage «Kinship Organisations and Group-marriage in Australia» Cambridge, 1906. En parfaite possession de tous les matériaux qui y ont rapport, il traite ce sujet plus à fond encore que Lang, et arrive à ce résultat: «Pour résumer, dit-il, je conclus donc que la liaison du *pirrauru* ne fournit absolument aucune certitude en faveur du mariage par groupes comme d'une institution plus ancienne» (l. c. p. 140). Et plus loin: «L'examen des mœurs australiennes et des noms de parenté nous mène à cette double conséquence: 1° les unes (les mœurs), loin de démontrer la pratique soit actuelle soit ancienne du mariage par groupes sur le continent australien, n'en établissent pas même la vraisemblance; 2° quant aux autres (noms de parenté), ils ne peuvent servir de fondement à aucune preuve dans laquelle on supposerait que ces noms expriment la consanguinité ou l'affinité. Aussi, ce n'est pas trop se hâter que d'affirmer que la cause du mariage par groupes s'effondre [falls to the ground] comme un édifice sans base, en ce qui concerne l'Australie». «Mais, lors même qu'elle serait solidement fondée pour l'Australie — continue notre auteur — il ne s'ensuivrait pas encore qu'il faille considérer cette forme de mariage comme le degré initial dans l'évolution de l'humanité prise dans son ensemble» (l. c. p. 147).

e) Facteurs ethniques de l'évolution sociale en Australie.

L'opinion de Howitt revient à dire que la marche suivie par l'évolution sociale en Australie a été à la vérité un mouvement ascensionnel, et qu'elle s'est effectuée sous l'action de causes soi-disant intrinsèques, telles que nous venons de les lui voir exposer (p. 128 ss). Or, nous allons montrer à présent qu'à tout prendre, une pareille opinion ne tient pas devant un examen plus approfondi des faits[1]. Cet examen, Fr. Graebner l'a déjà fait en partie dans sa belle dissertation, «Wanderung und Entwickelung sozialer Systeme in Australien[2]».

G. Matthew avait déjà démontré, dans son ouvrage «Eaglehawk and Crow» (Londres 1899), que la diversité dans l'organisation sociale des tribus en Australie n'est point comme sortie du sein même de ces tribus, mais qu'il faut la rattacher à une cause extrinsèque, c'est-à-dire à la rencontre de deux races, d'une race à teint plus clair venue de l'ouest, et d'une race à teint plus foncé venue de l'est. Depuis, Mr. Langloh-Parker nous a également appris que les noms qui désignent les deux classes de mariage chez les Euahlayis, signifient de fait, qui a «le sang à teint clair» et qui a «le sang à teint foncé[3]». A. de Gennep fait remarquer que chez les Dieris on parle d'enfants ayant la peau noire, et d'autres ayant la peau blanchâtre ou rougeâtre[4]. A. Lang

[1] Ici nous nous mettons de nouveau en opposition avec A. Lang, qui attribue, lui aussi, l'évolution des classes de mariage, etc., à des causes purement «intrinsèques», bien que sa manière de concevoir la chose diffère entièrement de celle de Howitt.

[2] Globus, XC (1906), pp. 181—186, 207—210, 220—224, 237—241.

[3] The Euahlayi Tribe, p. 11.

[4] Man VII (1907), p. 24.

attire l'attention de E. Sidney sur les expressions analogues de «sang actif» et de «sang inerte», qui servent à désigner les classes chez les Ngeumbas[1]. Lang, ainsi qu'il le marque dans son introduction au livre de Mr. Parker, «The Euahlayi Tribe» (p. XXVI.), n'avait pas tardé à reconnaitre tout le danger que ces nouvelles découvertes faisaient courir à sa propre théorie sur l'origine et le développement des organisations des tribus; mais il se rassura en pensant qu'il fallait attendre de plus amples renseignements sur la signification des noms que l'on donne aux classes de mariage.

Entre temps Graebner a, ce nous semble, déjà tranché la question pour les points essentiels. Après s'être livré à toute une série de recherches minutieuses et d'examens détaillés, dont nous ne pouvons donner ici un extrait, il se prononce sur la théorie de l'évolution «interne» comme il suit: «D'abord, il est clair qu'une évolution procédant du système à quatre classes au système à deux classes[2] avec patriarcat, puis au système local[3] est un non-sens; car le système à quatre classes ne s'est formé que plus tard comme un phénomène de compensation: il n'y a pas à le concevoir autrement. On ne saurait songer davantage à une transition immédiate du matriarcat à deux classes au patriarcat à deux classes localisées, même dans la supposition que le passage au patriarcat eût pour conséquence une certaine localisation . . . . Donc pas d'évolution qui fasse naître un système de l'autre, mais plutôt action réciproque de deux systèmes opposés, savoir du système à deux classes avec matriarcat et du système local avec patriarcat» (l. c. p. 241). Un peu plus haut, l'auteur avait déjà donné un aperçu détaillé: «Pour une époque plus reculée, dit-il, l'Australie présente à peu près le tableau que voici: 1° Au nord-est du Queensland, près de Cooktown, ainsi qu'à l'ouest du golfe de Carpentarie, patriarcat à deux classes; on ne sait si au Queensland le système est combiné avec organisation locale, mais on a des témoignages explicites qui établissent son caractère totémique. — 2° Dans tout l'ouest on ne rencontre absolument aucune trace d'un système à classes plus ancien. — 3° Sur toute la côte méridionale et même sur la côte sud-est, tribus avec patriarcat e organisation locale[4]. — 4° A l'intérieur de Victoria habitent les tribus des Kulins, qui ont le système à deux classes avec totémisme et patriarcat; dans la partie méridionale, le même système mais avec organisation locale. — 5° Dans les parties limitrophes de la Nouvelle-Galles et dans l'Australie méridionale, même système avec totémisme et matriarcat, et partiellement des

[1] Man VII (1907), p. 41.

[2] Voir ci-dessus, p. 805, note 3. Au lieu de: «système à deux classes» nous dirions, nous plus exactement: «système à deux groupes», vu que nous appelons «phratries» ou «groupes» les deux membres de la division principale — qu'on a certainement en vue ici — réservant le nom de «classes» aux subdivisions de ces groupes. (Note de l'auteur de ce travail.)

[3] Par «système local» nous entendons la fixation des groupes de mariage coordonnés entre eux (voir ci-dessus, p. 805, note 3) à des localités ou contrées déterminées. Voir ci-dessus, p. 807. P. W. Schm.

[4] Souligné par nous. W. Schm. — Si l'on considère les Kurnaïs comme type de ces tribus, il faut reconnaître que la division par classes et le totémisme qui lui est propre, y font entièrement défaut. Au lieu du simple totémisme on y voit le très curieux totémisme sexuel, sur lequel nous reviendrons plus bas. Chez les Kurnaïs le mariage se règle par exogamie.

vestiges d'organisation locale. — 6° Entre les systèmes avec patriarcat et matriarcat en vigueur dans le nord, et les systèmes à deux classes avec matriarcat et les systèmes locaux avec patriarcat en vigueur au sud-est, on voit s'intercaler des systèmes à quatre classes, où prédominent tantôt des idées de patriarcat, tantôt des idées de matriarcat» (l. c. cf. la carte, p. 183).

A cet exposé il faut rattacher une autre dissertation de Graebner, «Kulturkreise und Kulturschichten in Oceanien[1]». Dans cette dernière il montre que pour le continent australien on peut distinguer trois cercles de culture, trois civilisations différentes, qui sont comme des couches anciennes et récentes superposées les unes aux autres. La civilisation la plus ancienne est la «nigritienne», répandue autrefois sur tout le continent et identique à celle des Tasmaniens, race maintenant éteinte. Un second courant de civilisation, amené par les «Papouas occidentaux», pénétra par le nord-ouest et le nord, et se superposa à la civilisation précédente ou la refoula vers le sud-est, dont les contrées montagneuses en ont conservé le plus d'éléments. Il se produit ensuite un mouvement d'immigration, qui, partant de la côte orientale, amène dans le pays la civilisation des «Papouas orientaux»; celle-ci pénètre avec ses particularités jusqu'à l'extrême ouest, mais s'arrête, dans ses traits essentiels, dans l'Australie centrale; à présent, elle occupe à peu près le tiers mitoyen de la côte orientale, et s'avance vers le centre, gagnant ainsi de l'étendue, sans toucher pourtant les parties septentrionale et méridionale de la côte[2].

La critique, dont les «cercles culturels» furent l'objet de la part de N. W. Thomas[3] et d'A. de Gennep[4], a signalé, il est vrai, un certain nombre de points qui ne sont pas encore suffissamment établis, ce à quoi on pouvait bien s'attendre, étant donnée la vaste étendue du terrain qu'on avait essayé d'explorer pour la première fois. Graebner lui-même a déjà fait justice d'une partie des objections soulevées contre lui[5]. Les parties démontrées comme défectueuses dans sa dissertation nous paraissent toucher principalement au terrain de la culture matérielle, où il n'a pas toujours distingué le lieu de provenance des différents objets d'avec le lieu de leur découverte. Néanmoins, le fait rapporté par N. W. Thomas[6], savoir: que l'on se sert du canot d'écorce cousu, justement tout le long de la côte orientale, considérée par Graebner comme la base de son «centre de civilisation des Papouas orientaux», — ce fait, ainsi que Graebner le remarque lui-même, est une confirmation de sa théorie. De même, la carte de répartition du patriarcat et du matriarcat, que N. W. Thomas a dressée et qui mérite toute notre reconnaissance[7], semble

[1] Dans «Zeitschrift für Ethnologie», 1905, p. 28—53.

[2] Voir les deux cartes, l. c. pp. 30, 31.

[3] «Ueber Kulturkreise in Australien», dans «Zeitschrift für Ethnologie», 1905, p. 759—769. Au chapitre «Phratry Names» de son ouvrage «Kinship Organisations and Group-marriage in Australia», p. 55 ss., où cependant il ne s'en rapporte explicitement qu'à J. Mathew, N. W. Thomas traite également le même sujet.

[4] Mythes et Légendes d'Australie, p. XII ss.

[5] Zeitschrift für Ethnologie, 1905, p. 764—766.

[6] L. c. p. 761.

[7] L. c. p. 762. Voir aussi le même auteur, «On Kinship Organisation and Group-marriage in Australia» pp. 40 et 41.

n'être qu'un précieux complément et une excellente confirmation des deux travaux de Graebner.

Nous ajoutons de notre part que l'examen attentif des faits linguistiques que nous avons entrepris et sur lequel nous reviendrons encore dans le cours de notre travail, confirme pleinement la théorie de M. Graebner sur l'existence des trois couches de peuplades australiennes.

Le point où nous commençons à nous séparer de Graebner, c'est l'ordre de succession, dans lequel les différents cercles sont à fixer en Australie. Nous avions déjà été amenés à cette divergence en étudiant spécialement la position géographique des tribus avec patriarcat et simple organisation locale, et ce qui nous y confirma, ce fut l'examen des rites d'initiation au point de vue de leur répartition dans le pays; l'excellent aperçu que N. W. Thomas donne de ces derniers (l. c. p. 763), ne pouvait que nous affermir dans notre sentiment. Toute opposition qui pourrait être soulevée encore est réduite enfin au silence par la considération des faits linguistiques et mythologiques.

L'immigration des Papouas orientaux, la plus récente d'après Graebner, fut comme le moyen de transport du système à deux groupes avec matriarcat, qui s'est le mieux conservé chez les Dieris dans l'Australie méridionale. Le cercle culturel des Papouas occidentaux se présente au contraire avec le système à patriarcat. Quant au cercle culturel le plus ancien, qui est celui des Nigritiens, Graebner ne lui assigne aucun système particulier; d'ailleurs, il n'en reste apparemment plus pour lui, si du moins — et Graebner semble être de cet avis — il est juste d'admettre que «même le système à deux classes avec patriarcat n'est qu'un système de tamponnement [Puffererscheinung][1], reliant ensemble le système à deux classes avec matriarcat et le système local avec patriarcat, mais sans classes»; d'où il résulterait que le système à deux classes avec patriarcat ne serait plus un système pour soi et n'aurait plus qu'une importance secondaire.

Or, c'est à cette manière de concevoir les choses que nous voudrions nous opposer, non pas dans le sens que le système à deux classes avec patriarcat n'ait aucunement l'origine que Graebner admet, mais bien dans le sens que tel ait été en général son mode d'origine ici, dans l'Australie. Nous croyons plutôt avoir des raisons suffisantes pour affirmer que ce système a été introduit déjà sous cette forme en Australie par la civilisation des Papouas occidentaux. Car, premièrement, là où en dehors de l'Australie le patriarcat est en vigueur, on rencontre en même temps des sous-classes géographiques à caractère totémique et pour le moins des vestiges du système à deux classes[2]. En second lieu il resterait à établir que tous les territoires où le système à deux classes avec patriarcat est en vigueur, savoir «le nord-est du Queensland aux environs de Cooktown et l'ouest du golfe de Carpentarie», ont tellement subi le contact de la civilisation des Papouas orientaux que cela a donné lieu à la formation d'un phénomène de tamponnement. Si, au moment de pénétrer dans l'Australie, la civilisation de Papouas occidentaux avait encore eu comme élément propre le système local avec patriarcat mais sans classes,

[1] Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme, p. 241.

[2] Kulturkreise und Kulturschichten, p. 36.

il serait certainement surprenant que ce système ne soit conservé que dans les régions du sud-est. Le prétendu «rempart protecteur des Alpes australiennes», qui en aurait été la cause ici dans l'Australie du Sud-Est, n'explique pas suffisamment une pareille singularité, puisque de nos jours encore on trouve des systèmes sans classes aux alentours d'Adélaïde et, en s'avançant vers l'ouest, sur la côte méridionale près de Port-Eucla, donc, dans tous les deux cas, des contrées où il n'y a pas ce «rempart protecteur». Au surplus, Graebner lui-même reconnaît qu'au nord, en ce domaine incontesté de la culture des Papouas occidentaux, il n'y avait «à une époque plus reculée» que des systèmes à deux classes avec patriarcat, tandis que des tribus avec organisation locale et patriarcat occupaient «toute la côte méridionale et même la côte du sud-est», et ne pourraient, par conséquent, alors encore bien moins qu'à une autre époque, être dans leur totalité mises à couvert par le «rempart protecteur des Alpes australiennes».

En égard à cet état de choses, nous croyons ne devoir attribuer à la civilisation des Papouas occidentaux que le système à deux classes avec patriarcat; quant au système local avec patriarcat mais sans classes, nous le rattachons au contraire à la civilisation nigritienne, qui forme en tout cas la couche la plus ancienne et s'est précisément conservée le plus fortement au sud et au sud-est. En ce cas, les systèmes que l'on voit en vigueur dans le voisinage immédiat de cette dernière zone, savoir d'un côté les systèmes à deux classes avec patriarcat des Kulins, de l'autre les formes intermédiaires de systèmes sans classes, mais à caractère totémique et avec partage des localités en vue du mariage, telles qu'on les rencontre chez les Narrinyeris et les Yuins, ces systèmes-là — en cela nous sommes de nouveau d'accord avec Graebner — devront être considérés comme des phénomènes de tamponnement, sortant, d'une part, de tribus qui originairement appartenaient au domaine du patriarcat sans classes.

On le voit, en établissant les différents systèmes de cette façon, nous enlevons au domaine de la civilisation des Papouas occidentaux une partie que Graebner avait placée au sud des pays où domine la civilisation des Papouas orientaux.

Il est deux autres questions que l'on pourrait se poser encore. L'une est de savoir lequel des deux cercles culturels doit être regardé comme le plus ancien, celui des Papouas orientaux ou celui des Papouas occidentaux. L'autre question, qui se rattache à la première, concerne l'ordre dans lequel les différentes cérémonies d'initation ont été introduites en Australie. Mais pour le moment nous ne nous occuperons pas de ces questions; nous nous réservons de les résoudre plus bas surtout par des recherches à fond sur les faits linguistiques et mythologiques.

Des considérations que nous venons de faire il résulte donc que l'immense majorité des tribus qui ont conservé dans la plus grande clareté et pureté la croyance en un «père de tous», appartiennent au cercle culturel le plus ancien: celui des Nigritiens. Dans ce cercle on retrouve le mariage individuel avec patriarcat; à l'origine, le totémisme n'y est pas encore tellement développé qu'il régisse les classes de

mariage; la femme — toujours à en juger d'après les Kurnais — y jouit de la meilleure position et se voit admise dans une certaine mesure aux cérémonies d'initiation; enfin la licence effrénée dans les relations sexuelles y est sévèrement prohibée. Il paraît que chez ces tribus on ne brisait pas les dents lors de la célébration des mystères; on y pratiquait encore moins la circoncision ou la subincision, non plus que le tatouage des cicatrices[1]. Toutes ces particularités leur donnent de la ressemblance avec les peuples de pygmées. Il ne resterait plus que les tribus des Wimbaios, des Theddoras, des Ngarigos, des Wotjobaluks, qui ont le simple système à deux classes avec matriarcat; et même parmi ces tribus, les Wotjobaluks, avec leurs totems sexuels[2], rappellent, à ne pas s'y méprendre, l'autre groupe avec patriarcat dont encore ces tribus-là sont sorties.

Ainsi donc, l'assertion de Howitt, qui prétend que le culte d'un Etre suprême dénote une évolution postérieure ne tient pas devant un examen approfondi.

Or, ceci nous amène de nouveau en Tasmanie. Tout dernièrement encore, G. Fritsch a dit que le type des Australiens du sud-est se rapproche, même au point de vue anthropologique, de celui des Tasmaniens[3].

Topinard avait déjà fait remarquer la riche pilosité de ces derniers, leur taille au-dessous de la moyenne, l'angle élevé de leur prognathisme alvéolo-nasal, toutes choses, qui, jointes à la crépure de leurs cheveux, les rapprochent beaucoup des tribus de pygmées[4]. L'identité entre l'état de culture et tout le genre de vie des Tasmaniens et ceux des pygmées est trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'en faire spécialement la preuve. Quant à des relations linguistiques, nous aurons à relever plus tard un point très important qui lie les langues tasmaniennes aux langues de Victoria, c'est que toutes les deux, en opposition à toutes les autres langues de l'Australie, ont originairement placé le génitif après le substantif auquel il appartient. Nous n'avons malheureusement sur les conditions religieuses des Tasmaniens que des renseignements incomplets. Il y en a cependant qui permettent d'affirmer l'existence de formes

[1] Dans le courant de notre travail nous donnerons de plus amples détails sur tous ces points.

[2] HSE p. 150.

[3] Globus, XCI, pp. 26, 37. Ici, il est vrai, Fritsch ne distingue pas les deux couches de civilisation formées par les Papouas, s'écartant en cela de Graebner, dont il paraît avoir ignoré la dissertation. Voici comment il dépeint le type de l'Australien méridional: «Taille trapue, épaules larges, membrure lourde comme celle de l'ours, jambes plutôt courtes; figure assez large, sauvage, mais pas aussi bestiale que celle des types queenslandiens; nez de type changeants mais en moyenne mieux développé; prognathisme peu prononcé, racine du nez enfoncée, arcades sourcillières peu saillantes; front bas, crâne large et peu élevé.... pilosité du corps extraordinairement forte» (p. 26). Ce sont tous des traits de ressemblance avec le type pygmée.

[4] Anthropologie, traduction allemande de R. Neuhauss, 2e édition, Leipzig 1888, p. 197. Tandis que les crânes des pygmées à cheveux crépus sont généralement brachycéphales, ceux des Tasmaniens sont dolichocéphales, cependant dans une mesure moindre que ceux des Australiens. Cette dolichocéphalie paraît tout simplement dénoter, pour une époque subséquente, un croisement de ces races primitives de pygmées avec des Mélanésiens. C'est ce que prouve également le support de tête, qui se trouve chez eux de même que dans toute la Mélanésie (et la Polynésie), mais qui est absent dans toute l'Australie.

supérieures de religion chez les insulaires. Nous pouvons les accepter dès maintenant avec d'autant plus de confiance que nous avons déjà des renseignements dignes de foi sur la croyance en un père de tous chez les Australiens du sud-est et les tribus pygméennes; plus bas nous verrons de fait que ces renseignements, si défectueux qu'ils soient, nous fournissent néanmoins assez de lumière. Sans doute il nous sera désormais impossible d'obtenir la lumière pleine; car il n'est plus personne qui puisse nous dévoiler les mystères d'initiation que ces tribus ont pratiqués et dans lesquels précisément se sera trouvée enveloppée, comme chez les Australiens du sud-est, la croyance à l'Etre suprême. Impossible, disons-nous, de lever ce voile chez les Tasmaniens, parce qu'ils sont éteints, le tombeau reste à jamais muet. Et pourtant de rares débris de leur langue on voit surgir encore un témoin, qui semble vouloir nous faire des communications merveilleuses. Mais combien ces communications seraient plus claires, si les vieillards de Tasmanie eux-mêmes pouvaient encore parler! C'est bien le cas de dire ici: «Trop tard!» — Puisse le regret que ce «trop tard» inspire, être du moins un stimulant pour faire des recherches sur les rites d'initiation et les traditions des autres peuples, notamment des tribus de pygmées, avant que l'extinction, dont plusieurs sont également menacées, n'ait achevé son œuvre.

f) Résumé.

Pour résumer nos discussions avec Howitt, nous pouvons affirmer que son essai de faire dériver d'une évolution postérieure la croyance en un père de tous, professée par les Australiens du sud-est, doit être considéré comme une entreprise manquée. L'échec est évident, rien qu'au point de vue de l'évolution purement interne, où Howitt se place. Cette assertion paraîtra plus évidente encore, si l'on envisage la chose, comme il est juste de le faire, c'est-à-dire à la lumière des conditions ethnologiques prises dans leur ensemble, et de la comparaison des Australiens avec les peuples des autres pays.

Du reste, on parvient à reconnaître toujours plus clairement qu'il est extrêmement pernicieux pour les sciences comparées de religion, de sociologie et d'éthique de courir après les schémas de développement soit-disant intérieurs. Des résultats sûrs ne peuvent être obtenus que par une méthode objective qui d'abord étudie, dans de patientes recherches de détail, tous les traits du développement culturel entier pour en gagner les points de direction d'après lesquels on pourra déterminer quelles sont, dans une série de développement donnée, les parties antérieures ou postérieures.

2° E. B. Tylor.

Il était bien naturel de se demander ce qu'allait dire le maître attitré de la théorie animiste, E. B. Tylor, professeur à Oxford, en voyant les bases de son système si fortement secouées par la vigoureuse critique de Lang. Jusqu'ici il s'est tu. Ne faudrait-il pas en conclure qu'il reconnaît le bien fondé de cette critique et qu'il abandonne son système? La conclusion paraîtrait d'autant plus admissible que Tylor s'est déjà prononcé sur les faits mêmes qui servent de fondement à l'argumentation de Lang. Il l'a fait dès 1892 dans sa disser-

tation intitulée: «Limits of Savage Religion»[1]. Or, dans ce travail il conteste uniquement que les peuples sauvages se soient formés eux-mêmes leurs idées religieuses supérieures; il faudrait plutôt considérer ces dernières comme une importation des Européens, spécialement des missionnaires. L'illustre professeur semble donc faire tacitement une triple concession: 1° qu'en général il est possible de rencontrer ces idées supérieures chez des tribus sauvages, ce que du reste lui-même avait déjà établi dans sa «Primitive Culture», cf. «Anthropos» vol. III, p. 140; 2° que ces idées telles qu'elles nous apparaissent ici, n'ont pu, conformément à son système, naître de l'animisme comme produit final d'une longue évolution; 3° que par suite le fait de l'existence de ces idées ébranlerait la théorie animiste, si l'on ne pouvait démontrer que les idées susdites ont été introduites du dehors. Pareil jugement, porté par l'un des ethnologues les plus en vue, par l'auteur même de la théorie animiste, ne pourrait naturellement peser dans la balance que d'un poids extrêmement lourd.

Or, Tylor a entrepris de prouver que de fait ces idées religieuses supérieures que l'on rencontre chez les peuples sauvages, leur sont venues uniquement de l'extérieur, notamment des missionnaires. Examinons cette preuve.

a) Les Indiens de l'Amérique du Nord.

Tylor considère en premier lieu les êtres suprêmes des Américains. Laissant de côté tous les cas spéciaux qu'auparavant il avait énumérés lui-même dans sa «Primitive Culture», il ne s'attache à présent qu'à démontrer que l'idée du *Kitchi-Manitou*, du «Grand Esprit», n'est point d'origine indienne, maisqu'elle a été apportée aux Indiens par les missionnaires Jésuites. En 1633, à l'en croire, le P. Lejeune aurait encore reconnu que *manitou* signifiait tout simplement «esprit», et que les Indiens vénéraient un grand nombre de *manitous*, de bons et de méchants, tandis qu'en 1724, donc quatre-vingt-dix ans plus tard, le P. Lafiteau entre déjà en scène avec «le Grand Esprit», le grand *Manitou*. De même le mot des Hurons, *oki*, qui signifie aussi en général «esprit», le P. Lafiteau l'aurait écrit avec une initiale majuscule = *Okki*, et rendu par «le grand Esprit».

Lang lui-même a déjà réfuté excellemment cet argument[2]; et si nous ne reproduisons ici sa réfutation qu'en la condensant en quelques mots, c'est que nous croyons ainsi en augmenter presque la force.

Lang montre donc qu'il est inexact que l'idée d'un être suprême n'est venue aux Indiens de l'Amérique du Nord qu'après 1633, et cela par les missionnaires Jésuites. Bien plus, nous avons, en faveur du contraire, des témoignages clairs et authentiques, remontant tous à une époque antérieure à 1633, émanant d'hommes qui n'étaient pas des missionnaires et qui ont trouvé chez les Indiens la croyance à un être suprême comme ayant existé, au moins en partie, de temps immémorial. Voici ces témoignages:

1558, renseignements de Thevet sur le créateur, *Ondouagni*, des Canadiens, qu'on ne vénère pas par des prières.

[1] Dans «Journal of the Anthropological Institute», XXI° vol.

[2] MeR p. 18—25; MRR pp. XX—XXXIX, 320—326.

1586, renseignements du mathématicien Hériot sur l'être suprême des Virginiens.

1612, renseignements du capitaine Smith sur l'*Oki* de Virginiens.

1611—1612, renseignements de Strach sur l'être suprême *Ahone* et sur l'esprit vengeur *Oki*.

1622, renseignements de Winslow sur l'être suprême *Kiehtan* des habitants du Massachussets.

Ces témoignages, qui remontent tous aux premiers temps de l'arrivée des Européens et précèdent l'arrivée des missionnaires, ne peuvent que renverser la théorie tylorienne d'un emprunt. Par rapport aux Indiens Mandanes, Tylor se réfute lui-même. Car, en la présente question le prince Max de Wied, un savant d'autorité même aux yeux de Tylor, parle sinon d'un «Grand Esprit», du moins d'*Omahank Numakchi*, «un créateur, dont le nom semble signifier «maître de la terre».

Nous reconnaissons que pour les exemples d'êtres suprêmes que l'on cite de l'Amérique du sud, comme pour le *Purrunawinari* du P. Gilij, le *Girupari (= Kurupari)* d'Yves d'Evreux, peut-être aussi l'*Aygnan* de Jean de Lery, la théorie d'emprunt semble plus applicable; du reste, nous ne sommes nullement de l'avis que des emprunts d'idées religieuses n'aient jamais eu lieu. Mais tous ces cas se trouvent en dehors du domaine dont il s'agit à présent. Nous allons avoir l'occasion de constater cela en Australie, où Tylor passe maintenant.

b) Les Australiens.

Tout d'abord nous ne pouvons pas trouver suffisamment logique la critique de Tylor contre le rapport de Mgr. Salvado sur *Motogon* et *Cienga*, divinités des Australiens. Qu'il nous indique les raisons pour les quelles les vocabulaires de G. Grey et de G. F. Moore mériteraient plus deconfiance que le rapport d'un évêque missionnaire, Mgr. Salvado, qui connaissait également la langue des Australiens. Qu'il nous dise ensuite d'où les noirs auraient tiré tout ce qu'ils racontaient à Mgr. Salvado, puisqu'avant Mgr. Salvado il n'y a jamais eu de missionnaire dans ces contrées. Ou bien Mgr. Salvado aurait-il exagéré son rapport? Cependant tout ce qu'il raconte n'est pas du tout chrétien, mais entièrement australien dans le goût de plusieurs de ces tribus: un homme dans la décrépitude de la vieillesse, qui est déjà mort, auquel on ne rend aucun culte, tel est l'être suprême qu'il décrit.

De même, la critique sur le rapport d'Oldfield n'est pas entièrement concluante. Les cornes et la queue de l'être suprême dont celui-ci parle, peuvent être des additions de temps postérieurs, le personnage lui-même peut néanmoins dater d'un temps plus reculé.

L'insuccès de Tylor est plus éclatant pour le cas auquel il a consacré le plus de peine et qui est aussi le plus important, celui du *Baiamai* des Kamilarois. Il croit que *Baiamai* est mentionné pour la première fois comme créateur dans le rapport de H. Hale[1] en 1840; les trois prédécesseurs de Hale: Buckley, Backhouse et Threlkeld, n'en savaient rien. *Baiamai* aurait été

[1] United States Exploring Expedition "Ethnology and Philology", p. 110.

évidemment introduit par les missionnaires: ainsi le terme se trouve pour la premiere fois dans un abécedaire d'un missionnaire, qui le dérivait de *baia*, faire.

Lang a déjà fait remarquer à ce propos (McR, p. 25 ss), que des trois auteurs antérieurs à 1840, Buckley avait été un homme ignorant, Backhouse n'était pas une autorité indépendante, mais s'appuyait sur Threlkeld qui avait travaillé comme missionnaire de 1825 à 1841. Il était donc tout naturel que les deux premiers témoins n'eussent rien à rapporter sur *Baiamai*. Quant au troisième, Threlkeld, Hale lui est redevable de ses renseignements, comme il le déclare lui-même, détail qui a échappe entièrement à Tylor[1]. Donc le seul auteur dont on a à tenir compte avant 1840 a pourtant su quelque chose de *Baiamai* créateur. Le nom n'en a pas été ni inventé ni introduit par Threlkeld; dans les livres qu'il écrivait dans la langue des indigènes, il se servait pour désigner Dieu des expressions *Eloi* et *Jehova-ka* qu'il ne réussit cependant pas à faire accepter. L'abécédaire du missionnaire Ridley — c'est celui dont Tylor parle — qui contient le nom de *Baiamai* ne date que de l'année 1856[2]. Or un abécédaire de l'année 1856 ne peut pas bien être rendu responsable de ce que le nom de *Baiamai* existait déjà en 1840.

La preuve du contraire a été ensuite faite d'une manière irréfutable par N. W. Thomas dans dans son excellent article «Baiame and the Bell-bird[3]», où il allègue toute une série d'autres auteurs hors de tout soupçon, qui ont mentionné *Baiamai* avant 1840:

1829-30 Henderson[4] raconte, avant l'arrivée des missionnaires dans le pays (Wellington Valley), qui n'y vinrent qu'en 1833, que *Piame* a créé *Mudgegong;* ce dernier est devenu actuellement un mauvais esprit, et il détruisit tous les enfants de *Piame* en les changeant en animaux sauvages, à l'exception de deux qui devinrent les ancêtres des habitants actuels. *Piame* dort maintenant au Nord; une fois qu'il se réveilla et se tourna de l'autre côte, il se produisit un tremblement de terre et une haute marée; quand il se réveillera de nouveau, cette haute marée reviendra.

1832. Ouverture de la mission de Wellington Valley; une année plus tard, donc certainement avant que les habitants, qui étaient très attachés à leurs croyances et coutumes, eussent pu subir une influence par rapport à ces choses, les missionnaires parlent de *Baiame* qui a fait tous les hommes et habite au delà des nues; une autre série de renseignements incertains dans les années suivantes prouvent que les missionnaires ne pouvaient que très lentement arriver à connaître ces détails.

1837. Mac Arthur[5] rapporte que les indigènes ont une idée générale d'un créateur qui lui-même n'est pas créé et qu'ils exécutent des danses en honneur de *Baiame*, en février et mars.

---

[1] L. c. p. 110. McR p. 28.

[2] *Gurre Kamilaroi*, or Kamilaroi sayings, Sydney 1856.

[3] Man 1905, p. 44—52.

[4] Observations on the Colonies of N. S. Wales and Van Diemens Land.

[5] J. H. Lang, Cooksland, p. 159.

1839. L'archidiacre Günther publia un «Vocabulary of Wirradhuri, spoken in the Wellington Valley». Puisqu'il contient le chiffre considérable de 2500 mots il faut supposer quil a travaillé plusieurs années à les réunir, avant de publier son dictionnaire. Il y écrit: «Je ne doute pas que le terme *Baiame* se rapporte à l'être suprême et les conceptions qui sont admises à son sujet parmi quelques uns des indigènes qui réfléchissent davantage sont des restes de traditions originales qui régnaient parmi les anciens [among the ancients] sur la divinité. *Baiame* me fut décrit par un indigène des plus intelligents et qui réflechissent davantage de la manière suivante que je rapporte ici en traduisant ses paroles si simples en français[1]:

1° Il vit très loin de la terre vers le lever du soleil.

2° Il y a été toujours assis [ou: il y a toujours vécu][2] pendant un temps très long. Il ne meurt jamais.

3° Il peut faire ce qui lui plait; quand il désire ou ordonne quelque chose, il faut le faire; quand il désire manger du pain ou des poissons, ils doivent venir vers lui.

4° Il est très bon; il ne fait de mal à personne, il aime les noirs qui sont bons.

Ceux qui refléchissent davantage croient que les indigènes qui sont bons vont à *Baiame* quand ils meurent. Je ne dois pas non plus omettre de mentionner que de temps en temps, c'est-à-dire tous les trois ou quatre ans, une cérémonie curieuse a lieu chez les noirs. Plusieurs tribus se réunissent alors, ce qui doit être un vestige d'un rite religieux quelconque. Un cantique avait été envoyé pour cette solennité par *Baiame* ou son fils; tous les assistants le chantèrent, une procession solennelle eut lieu, certaines figures mystérieuses peintes sur des morceaux de peau humaine et d'autres objets furent montrés à cette occasion.

Il était impossible d'obtenir tous les détails de cette cérémonie, parce qu'elle était gardée par les indigènes comme un secret. Mon interlocuteur, en osant révéler quelque chose à ce sujet, m'imposait l'obligation de n'en rien dire.

J'ajouterai encore, que l'idée d'une vie future n'est pas entièrement éteinte chez eux, bien que quelques uns d'entre eux parlent comme des infidèles et ne veulent rien entendre d'un autre monde....»

A tous ces témoignages vient s'ajouter encore celui de Mr. K. Langloh Parker qui, dans son ouvrage «The Euahlayi Tribe» 1905 (p. 5), rapporte ce qui suit: La première nouvelle de *Byamee* me fut communiquée en chuchotant par un indigène très vieux, *Yudtha Dullebah* (tête chauve), dont on disait qu'il avait déjà eu les cheveux gris au temps où Sir Mitchell découvrit en 1846 le Naran. Mon interlocuteur me disait qu'il fut instruit sur *Byamee* dans son premier

[1] Naturellement l'original porte «en anglais».

[2] Ce verbe aura eu dans la langue des indigènes la même signification que le verbe *yašab* en hébreu, *yaṣab* en syrien, qui signifie d'abord «être assis», «habiter», ensuite «rester» et finalement «être».

Boorah (initiation). Même s'il a commencé très tôt à grisonner, disons à l'âge de trente ans, en 1846, son initiation a eu toujours encore lieu en 1830 où nous avons, comme faits établis, des témoignages contemporains sur la croyance à *Byamee* qui ne provient pas de l'introduction du christianisme, bien que peut-être après 1856, par le livre de Mr. Ridley, des idées chrétiennes aient été attachées à son nom par des Kamilarois instruits dans cette religion. C'était un être auquel on rendait un culte [worshipful being], révélé dans les mystères longtemps avant l'arrivée de missionnaires, comme l'affirment tous ceux qui m'ont donné des informations.»

Tous les détails mentionnés ici sont si spécifiquement australiens et s'accordent si exactement avec tout ce que nous avons appris là-dessus par des recherches plus récentes, que nous ne pouvons plus douter de leur authenticité et de leur originalité australienne. Ceci est le cas particulièrement pour le terme «père», «notre père», dont Tylor s'efforce d'attribuer la création aux missionnaires. Nous avons vu plus haut (p. 126) l'exposé de Howitt sur ces termes d'origine absolument australienne et nous devons déclarer non justifiée la défiance de Tylor qui se base sur une connaissance imparfaite des choses. Tylor pose finalement la question si chez les Kamilarois, où régnait le matriarcat, le nom de «père» pouvait être donné à un ancêtre divin indigène de tous les hommes. Nous faisons abstraction du caractère peu exact de la question qui ne veut admettre qu'un ancien ancêtre divin comme être suprême. En tout cas, nous avons maintenant des preuves évidentes que, même chez des tribus à matriarcat, l'être suprême est désigné par le nom de père. Il en est ainsi chez les Ngarigos (HSE p. 345), les Wotjobaluks (l. c. p. 440), les Theddoras (l. c. p. 493), les Euahlayis (K. Langloh Parker, l. c. p. 7); devant ces faits, des doutes provenant de pures théories doivent s'effacer.

Tylor en appelle ensuite à la position géographique de toutes ces tribus chez lesquelles ces formes supérieures se rencontrent, mais sans expliquer ce qu'il entend par là. N. W. Thomas (l. c. p. 52) a bien démontré que dans l'Australie du Sud des missionnaires ont travaillé dès les premiers temps: à Port Jackson (1798—1801), à Paramatta (1815), à Newcastle (1825—1826), à Lake Macquarie (1826—1827), à Wellington Valley (1832—1842), à Moreton Bay (1836), à Marry Creek près Melbourne (1836). En dehors de Wellington Valley toutes ces stations sont situées sur la côte et sont très disséminées et par conséquent incapables d'exercer une influence durable. Mais le point décisif, c'est que toutes ces conceptions plus relevées étaient gardées même vis-à-vis des femmes et des enfants comme un secret inviolable de la tribu, transmis par les anciens. Si tout cela était dû aux missionnaires, les indigènes eux-mêmes auraient dû comprendre combien il était ridicule de cacher devant les Européens et surtout devant les missionnaires des idées qui provenaient de ceux-ci et leur étaient par conséquent bien connues. Enfin les femmes et les enfants auraient dû le savoir aussi bien que les hommes.

N. W. Thomas résume son exposé sur l'origine du culte de *Baiame* dans les paroles suivantes: «Il est évident que l'opinion de Tylor, attribuant l'origine du culte de *Baiame* aux missionnaires entre les années 1830 et 1840, est insoutenable.»

Par rapport aux territoires des tribus qu'il décrit, Howitt fait remarquer encore (l. c. p. 504) que les deux stations de missions dans le Gippsland, chez les Kurnais, ne furent fondées qu'en 1860, qu'au contraire les indigènes qui lui fournirent ses informations sur les cérémonies de la puberté avec les doctrines qu'on y communiquait sur l'être suprême, avaient déjà reçu cette consécration avant ce temps; ils étaient encore jeunes quand les blancs pénétrèrent dans le Gippsland en 1844. La croyance à Bundjil chez les habitants du Yarra River nous est certifiée avant que Batman s'établit sur les bords du Yarra River et ceci est décisif pour le caractère primitif de cette croyance (HSE p. 492). Pour les Kurnais il y a encore à tenir compte de leur position tout à fait isolée, sans communication avec les autres tribus.

Il est finalement très curieux que Tylor, l'auteur de l'explication anthropologique des mythes, recourt en dernier lieu à un argument que l'école anthropologique avait toujours très vivement combattu chez les philologues (cfr. «Anthropos» vol. III, p. 141): la signification de noms. «Tant que la signification de ces noms [des êtres suprêmes des Australiens] n'est pas connue, écrit-il, ils ne sont pas instructifs.» Conformément aux enseignements de l'école anthropologique, nous croyons que la signification de ces noms est, jusqu'à un certain degré, sans portée tant que nous avons, sur la nature des êtres qui portent ces noms, des renseignements aussi précis comme c'est le cas pour les Australiens du Sud-Est. De plus nous croyons pouvoir montrer que des recherches plus approfondies sur les noms de ces êtres suprêmes ne modifient pas essentiellement l'état de la question.

Ces goûts philologiques de date récente ont surtout guidé Tylor pour le dernier exemple qu'il allègue, celui des Tasmaniens. A l'aide des résultats ainsi obtenus, il arrive à cette conclusion formulée avec assez de verve: «Tous les témoignages en faveur d'un être suprême chez les Tasmaniens sont, à mon avis, sans valeur» (l. c. p. 298).

c) Les Tasmaniens.

Nous pouvons d'autant moins nous dispenser d'examiner cette question que nous avons affirmé plus haut (p. 140) l'étroite alliance entre les Australiens du Sud-Est et les Tasmaniens. Cependant, même en dehors de cette raison, nous nous en serions occupé. Vérifier après coup les recherches linguistiques de Tylor sera d'un charme tout particulier pour moi, puisque depuis longtemps j'ai déjà étudié — je crois pouvoir dire à fond — tous les matériels existant sur les langues tasmaniennes[1].

Une étude sérieuse de tous les documents est absolument nécessaire avant qu'on puisse en tirer des conclusions certaines, car l'état des sources pour ces langues est tel qu'il interdit absolument toute utilisation immédiate.

Occupons-nous d'abord des différents rapports sur la religion des Tasmaniens, rapports qui sont en plus grand nombre à notre disposition qu'au temps

[1] Si je n'ai pas encore publié les résultats de mes études, la raison en est en dehors d'autres motifs que je n'ai pas encore fixé jusque dans les détails les relations mutuelles des différents dialectes.

de l'article de Tylor et que nous trouvons commodément réunis dans la compilation bien méritoire de H. Ling Roth[1].

Notons brièvement, avant d'apprécier la valeur des sources individuelles, que l'île, bien que découverte en 1642, ne fut visitée — à intervalles, par des marins — que depuis 1772, et encore ceux-ci se contentèrent de courtes apparitions sur les côtes. La première petite colonie y fut établie en 1803. Les indigènes continuèrent tranquillement à vivre selon les usages de leurs tribus et eurent des relations ordinairement bonnes avec les colons. En 1825 commença une guerre d'extermination contre eux qui ne finit que quand, entre 1831 et 1836, G. A. Robinson réussit à persuader à l'amiable le reste des indigènes, 203 personnes en tout, de se soumettre pacifiquement et de se laisser interner dans le Flinders Island. Depuis lors, la vie indigène primitive d'après les lois de la tribu avait pris fin; ce que les indigènes communiquèrent sur leurs mœurs et leurs usages était puisé dans leurs souvenirs qui, au début, devaient encore être bien vivaces. Il faut cependant faire remarquer qu'en 1833 un catéchiste, nommé R. Clark, leur fut adjoint; naturellement, par son enseignement, des conceptions chrétiennes pénétrèrent dans leur esprit. Une influence plus profonde, exercée antérieurement par des missionnaires, n'a pas été possible à cause de leur vie nomade. En 1847, J. Milligan se chargea du soin des indigènes, dont en 1854 il ne restait plus que 3 hommes, 11 femmes et 2 enfants. Le dernier Tasmanien de sexe masculin, Billy Lannée, mourut en 1865; des quatres femmes survivantes la dernière, Truganini, dernier représentant de toute la race, mourut en 1877[2].

En classifiant les témoins que nous possédons sur la religion des Tasmaniens, nous en trouvons trois, Widowson (1829), Breton (1833), Jorgen Jorgenson (1832—1842), qui se prononcent pour l'irréligiosité complète des Tasmaniens; après les recherches de Tylor, de Roskoff et de Schneider nous savons à quoi nous en tenir sur des affirmations de ce genre. Le rapport de Bishop Nixon, que Ling Roth allègue aussi en faveur du manque complet de la religion est sans valeur, rien qu'à considérer sa date récente (1875); du reste, cet auteur reconnaît l'existence de la peur d'un mauvais esprit. Henderson (1839) ne parle que du culte d'esprits inférieurs. Sont absolument denuées de valeur, comme Ling Roth l'avoue lui-même, les suppositions de Lloyd (1862), Bonwick (1870, 1884) et Lyne (?) sur un prétendu culte de la lune chez les Tasmaniens.

Le rapport de Milligan (1854) forme une transition entre les témoignages qui ne savent rien d'un culte de l'être suprême et ceux qui en parlent. Un de ses récits semble devoir être rangé dans la première catégorie: «Ils étaient

[1] H. Ling Roth, The Aborigines of Tasmania, Halifax (England) 1899, p. 53—57. Un défaut de ce recueil consiste en ce qu'il n'y est donné aucun renseignement sur le degré d'autorité des différentes sources auxquelles Ling Roth emprunte ses données. Ces sources sont certainement de valeur très inégale, tant sous le rapport de la sûreté que par rapport au temps de leur rédaction. Il aurait fallu au moins en exposer les points les plus importants, tandis que maintenant il faut être content si on trouve par hasard quelques observations disséminées par ci par là sur ce sujet.

[2] Ling Roth, l. c. p. 1—6.

polythéistes, c'est-à-dire ils croyaient à des anges gardiens [guardian angels] et à des esprits et à une multitude d'êtres puissants, mais en général malveillants; de ces êtres on en supposait quelques-uns en petit nombre, doués d'une grande puissance, pendant qu'on se représentait le grand nombre d'entre eux à la manière de nos sylphes et de nos lutins . . . , ils croyaient que les âmes de leurs amis et parents défunts revenaient pour les bénir ou leur nuire selon l'occurrence . . .» Plus tard, il mentionne de plus «un ou deux esprits de force toute-puissante, mais il ne semble pas qu'ils aient doté même ceux-ci des attributs de la bienveillance».

Toutes les autres sources parlent avec plus ou moins de netteté de ces deux esprits; il y est question chez la plupart d'un bon esprit qu'on vénère dans la journée et d'un mauvais qu'on craint pendant la nuit. Les témoignages en faveur de l'existence d'un être suprême bon sont d'autant plus précises que les renseignements sont de date plus ancienne et qu'ils proviennent du temps où les tribus menaient encore en toute liberté leur vie primitive ou qu'ils s'approchent davantage de cette époque. Nous donnons ces témoignages d'après l'ordre chronologique.

J. West dont le livre parut en 1852 est, d'après Ling Roth, le meilleur rapport publié jusqu'ici (l. c. p. CVIII), écrit après les recherches de Horton (1821): «. . . ils reconnaissaient un mauvais esprit . . . Lord Monboddo aurait pu découvrir leur récit de la création: ils avaient été formés avec des queues et sans articulation du genou par un être bienveillant[1]; un autre être descendit du ciel et, plein de commisération pour leurs souffrances, leur coupa la queue et avec de la graisse rendit leurs genoux flexibles»[2].

Leigh (1822) rapporte: «Leur récits religieux sont très obscurs. Néanmoins ils croient à deux esprits; l'un est maître de la nuit et ils le croient méchant. Au bon esprit ils attribuent tout ce qui est bon et au mauvais esprit tout le mal. Quand quelqu'un de la famille est en voyage ils ont l'habitude de chanter des cantiques au bon esprit pour obtenir sa protection en faveur de leurs amis absents et afin qu'ils puissent revenir sains et saufs»[3].

[1] «By a benevolent being», l. c. p. 55.

[2] Le caractère original de ce récit de la création saute aux yeux. Il a beaucoup de ressemblance avec celui des Yuins de l'Australie du Sud-Est, et de plusieurs tribus de l'Australie centrale comme des Aruntas, Kaitish etc. Cfr. A. van Gennep, Mythes et légendes de l'Australie, p. 9, note 3.

[3] Ling Roth ajoute l'observation suivante: «Cette constatation d'une foi en un esprit bon et mauvais ressemble beaucoup à une religion introduite». Et la preuve? «Mr. Leigh was a missionary.» Cet abus de déclarer sans valeur un témoignage en faveur de formes religieuses supérieures uniquement parce que son auteur est un missionnaire, doit enfin cesser. Les missionnaires ont — hélas! — fait preuve d'une telle universalité — on en trouve parmi ceux qui nient toute religion chez des peuples sauvages comme parmi les témoins de n'importe quelle autre nuance d'opinion — qu'ils ont un droit absolu à ce qu'on reconnaisse leur impartialité même dans le sens moderne de ce mot. Autrement nous devrions du même coup écarter les témoignages de nombreux explorateurs athées ou penchant vers l'athéisme, et des partisans de Spencer et de Tylor. Le doute que Ling Roth se permet ici est de plus contre toutes les règles de la logique. La croyance en un esprit bon (il laisse passer, volontiers et sans essayer une critique tant soit petite, celle d'un mauvais esprit) serait une religion introduite? Introduite par

Déjà précédemment (1820) le lieutenant Jeffreys avait rapporté quelque chose d'analogue: «Il arrive souvent que les matelots sont obligés de laisser leurs femmes (indigènes) toutes seules pendant quelques jours. En ces occasions ces créatures affectueuses ont un chant qu'elles chantent en l'honneur de leur divinité imaginaire dont elles n'ont cependant qu'une idée très vague, qui, comme elles disent, préside au jour, pendant qu'un mauvais esprit ou démon apparaît pendant la nuit. Elles tiennent cette divinité, quellequ'elle soit, pour l'auteur de tout bien, et il ne semble pas qu'elles reconnaissent plus d'un dieu.» Nous laissons indécis si cette dernière affirmation, qui n'est qu'une conjecture de Jeffrey, répond à la réalité; mais nous soutenons qu'il rapporte comme un fait historique la croyance à un être suprême.

Les témoignages suivants datent tous du temps après la cessation de la vie libre des tribus, dans les années 1833—1836. Le plus ancien et le meilleur d'entre eux, celui de G. A. Robinson[1] (1838), affirme la foi en un être bienveillant; il raconte «qu'ils étaient fatalistes et croyaient également à un bon et un mauvais esprit. Ils nommaient ce dernier *Raego wrapper*, et lui attribuent toutes leurs calamités. Ils se servaient du même terme pour désigner le tonnerre et la foudre»[2].

Quand de deux témoins d'un temps postérieur, l'un ne parle que très vaguement d'un être suprême et l'autre point du tout, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Entre l'époque de la vie primitive et la date des ces deux rapports en 1842 et 1843, il y a un espace de dix ans et en même temps l'instruction chrétienne donnée par Mr. Clark et la décadence constante et irrésistible des indigènes. C'est d'abord Backhouse qui écrit vaguement: «Ces gens ont reçu quelques faibles idées de l'existence de Dieu et de la providence divine qui gouverne tout; mais ils attribuent encore au diable les fortes commotions de leur âme, qui, comme ils prétendent, leur dit ceci ou

qui? Par Mr. Leigh? Et alors Ling Roth conteste la bonne foi de cet auteur qui prétend expressément décrire la religion authentique des Tasmaniens, en faisant remarquer que les conceptions de cette religion sont très obscures. Et si Mr. Leigh n'a pas introduit cette religion, c'est donc quelqu'un de plus ancien. Et alors que Ling Roth daigne préciser par qui et comment une religion nouvelle aurait pu être introduite dans les quelques années avant 1822 et malgré la vie nomade des indigènes. De plus, quelle était l'image primitive de cette religion primitive? Ce n'était pas le christianisme introduit par les missionnaires, car celui-ci ne connaît pas d'être bon qui ne règne que le jour et un autre être mauvais qui ne règne que la nuit; de même aucune dénomination chrétienne ne connaît l'usage de chanter un cantique au bon esprit en entreprenant un voyage. Le doute de Ling Roth est réfuté positivement par le nombre et l'importance des autres témoins en faveur de la croyance à un être suprême bon. Le point de vue nullement impartial où se place Ling Roth se manifeste dans une appréciation qui se trouve à la fin de son chapitre sur la religion: «Nous pouvons nous défier de tous les rapports sur leurs conceptions d'un être suprême et sur une vie future.» Il est inutile de perdre une parole sur l'opinion que Ling Roth professe ici par rapport à la croyance en une vie future chez les peuples primitifs; l'état actuel de la science comparée des religions nous en dispense. Et comme cette science a changé d'avis sous ce rapport, des faits nouvellement découverts ou nouvellement mis en lumière la forceront encore à une revision des opinions professées jusqu'ici sur la croyance en un Être Suprême.

[1] Le premier protecteur des indigènes dont on a vu les mérites plus haut p. 148.

[2] Ce détail ou plutôt cette expression n'est pas bien exacte, voyez plus bas p. 152.

cela et qu'ils croient capable d'inspirations prophétiques. Il n'est pas clair si par le diable ils entendent quelque chose de plus qu'un esprit; mais ils disent qu'il vit dans leur poitrine. Pour cette raison ils ne souffrent pas qu'on touche leur poitrine»[1].

Dove (1843) à son tour ne fait par rapport au bon esprit qu'une constatation purement négative, quand il écrit: «Pendant qu'il n'y avait pas de terme dans les langues indigènes pour désigner le créateur de toutes choses, ils étaient dans la crainte d'un esprit imaginaire, enclin à les taquiner et à les tracasser. L'apparition de ce démon mauvais, sous une figure terrible, était surtout redoutée la nuit».

Même le dernier document que nous avons encore mentionne, bien que d'une manière douteuse, le bon esprit. Davies (1846) rapporte: «Ils croient à l'existence d'un esprit mauvais, nommé *Namma* auprès de quelques tribus, qui exerce son pouvoir pendant la nuit; ils en ont grand'peur et ils n'aiment pas à sortir dans l'obscurité. Je ne pus jamais constater avec certitude s'ils croyaient à une divinité bonne, car, bien qu'ils en parlassent, je remarquai avec surprise qu'ils répétaient ce qu'on leur en avait dit[2]; il se peut cependant qu'ils en admettent une qui est puissante pendant la journée». Cet aveu d'un témoin qui a fait des recherches avec tant de critique est d'un poids particulier.

Rien qu'en repassant et examinant la totalité de ces témoignages et en ne perdant pas de vue que ces renseignements, qui sont naturellement plus incomplets et imparfaits que tout le reste de nos connaissances sur les Tasmaniens, ne peuvent nous fournir un tableau complet de la religion tasmanienne: chacun devra admettre que l'affirmation catégorique de Tylor est dès maintenant refutée encore plus catégoriquement par les documents.

Rappelons-nous encore les institutions de l'Australie où l'on gardait en dehors des cérémonies le plus strict silence sur l'être suprême bon, tandis que l'être secondaire, qui présidait aux cérémonies, était représenté aux femmes et aux enfants sous des formes terribles[3]; les blancs non initiés n'auront probablement eu connaissance que de ce dernier être. Il y a donc toute probabilité que les Tasmaniens, eux aussi, croyaient à un être suprême bon auquel faisait pendant un être mauvais quelconque. Nous attirons d'abord l'attention sur le Queensland méridional où un observateur non initié, Mac Kinlay, parle de la même manière incertaine, comme dans les récits tasmaniens, d'esprits mauvais qui exercent des tracasseries pendant la nuit, mais il mentionne aussi un esprit souverain qui dirige leurs destinées. Du même pays proviennent les récits sur l'esprit (mauvais) *Cöen, Koin* etc., qui tracasse surtout pendant la nuit, mais qui envoie aussi la foudre et le tonnerre pendant

[1] Voilà une coïncidence remarquable avec la croyance des Euahlayi de l'Australie du Sud-Est et d'autres tribus australiennes, que dans les cérémonies secrètes de l'initiation l'esprit du Boorah établit en eux sa demeure. Cfr. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, p. 74-75.

[2] C'était bien naturel; ils commençaient à transférer dans le récit aborigène de la création ce qu'ils entendaient depuis plus de dix ans dans l'instruction chrétienne.

[3] Cfr. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, p. 62.

le jour[1]. *Koin* ne doit cependant pas être mis sur le même pied que l'être suprême bon, mais, comme Lang l'observa très justement (McR. p. 27), il évoque le souvenir d'un autre esprit mauvais, le *Brewin* des Kurnais. Anciennement, quand Howitt n'était pas encore initié aux mystères, il en faisait l'être suprême des Kurnais. En effet, les femmes, les enfants et les non initiés ne connaissent en détail que ce *Brewin*; la figure sublime de *Mungan-ngaua* est tenu cachée aux yeux des profanes; Howitt n'apprit à la connaître qu'à l'initiation aux mystères et cela bien qu'il fût depuis très longtemps familier avec les Kurnais et en termes d'amitié avec leur chef[2]. *Brewin* est un être mauvais; il envoie aux hommes des maladies et d'autres maux, tellement que deux Kurnais plus intelligents, qui avaient quelques connaissances des doctrines du christianisme, l'identifièrent d'abord avec N. S. Jésus-Christ, et après plus mûre refléxion avec le démon.

Nous avons donc ici le même état de choses que nous offrent les documents tasmaniens: un être mauvais tellement important qu'il semble aux yeux des non initiés l'unique être suprême; derrière lui, dans l'ombre du mystère, apparait un être suprême bon. Nous rencontrons cet état des choses précisément à l'extrémité Sud-Est de l'Australie, dans le Gippsland, dans cette partie de la côte, par conséquent, qui est immédiatement vis-à-vis de la Tasmanie[3]. La relation ensuite qu'on établit, chez les Tasmaniens, entre le bon esprit et le jour est originale et n'a pas de parallèle en Australie. — — —

Quelle est, vis-à-vis de ces résultats la position de la linguistique? Tylor avait déjà attiré l'attention sur la remarque de Robinson que le mauvais esprit s'appelait *Raego wrapper* et que ce terme désignait en même temps la foudre et le tonnerre. Ce dernier détail est inexact. La deuxième partie du terme *wrapper* ne signifie certainement que «mauvais, faux[4]». La première partie contient le radical *rae*, qui revient ailleurs sous la forme *rie*, *ri'e*, *rite*, et signifie d'abord «esprit» (ensuite aussi «Européen»)[5]. Le tout ne signifie donc pas autre chose que «mauvais esprit». Il est évident que ceci n'est pas le terme pour désigner le tonnerre et la foudre, mais qu'un indigène prononça ces deux paroles en temps d'orage pour désigner l'auteur de ces phénomènes

---

[1] HSE p. 496—498.

[2] Journal of the Anthrop. Institut 1885, p. 321, Note 2. On ne comprend cependant pas pourquoi Howitt ne s'occupe presque plus du tout de *Brewin* dans son ouvrage plus grand. Si Howitt lui-même pouvait voir en lui pendant quelque temps l'être suprême des Kurnai, il doit jouer un rôle important dans la mythologie; il aurait dû par conséquent trouver une place dans le chapitre «Beliefs and Burial Practices» sous la rubrique «Beliefs in some legendary beings» (p. 475).

[3] E. Sidney Hartland mentionne aussi, sans indiquer de source, *Daramulun* qui chez les Kurnais est «le mauvais esprit régnant sur la nuit.» Folk-Lore X, 1899, p. 348. Tous savent que cette opinion n'est pas soutenable, car chez les Kurnais il n'y a point de *Daramulun*.

[4] La preuve en est dans l'indication suivante de Milligan: *manéntyangha rappari* ou *tyanganeoneeny rappari*, lie (falsehood).

[5] Cfr. *ria lugganah*, footmark of a white man (*luggana* = pied), *ria warrawapah*, esprit (*wurrawina* = ombre d'un mort) etc.

et que, par erreur, le terme fut noté par l'interrogateur comme équivalent à «foudre» et «tonnerre».

Du même genre sont les formes citées par Tylor: *redia-rapa, riga-ropa, rarge-ropper, lague-roperne*[1]. Examen fait, il devient clair que ni *ria, riga,* ni *riga-rapa* ne sont des noms propres, mais des noms collectifs, des termes signifiant «esprits» en général. Le terme pour «foudre» et «tonnerre» est, dans ce dialecte, *poimettya.*

Davids avait donné *namma* comme nom des mauvais esprits; c'est également l'avis de Milligan qui pour le dialecte des «Tribes about Mount Royal, Bruné Island, Recherche Bay and the South of Tasmania» indique *namma* comme nom des mauvais esprits et à côté de ce terme celui de *namneboorack* et *riggaropa,* déjà connu par ailleurs. Tylor cherche ici également à établir une connexion avec le tonnerre en citant, d'autres sources, les formes *noamma, nowam, nawawn* «tonnerre». Mais nous devons ou bien nier la relation d'une forme qu'il faudrait orthographier plus exactement *nu̯ama* avec la forme *nama,* ou bien il faudra admettre une semblable méprise comme pour le terme *raego wrapper.*

La forme *namne-boorack* le prouve. Car *boorack*[2] n'est ici que le terme *bura* pluie, la pluie d'orage[3]. Si ceci est vrai, *namne borack* ne pourrait plus être le deuxième nom de l'esprit, puisque *namma* tout seul signifie déjà tonnerre. Or il est hors de doute que *nam(m)a* tout seul signifie déjà «esprit (mauvais)», même là où toute relation au tonnerre est exclue: p. ex. chez Milligan (troisième) dialecte des «Northwest and western tribes», où *namma* signifie «homme (blanc)» et chez Jorgenson où *numeraredia* (= *numera redia,* pour *redia* voyez plus haut) signifie également «homme blanc». Après ces exemples il est également très douteux un *nama* soit un nom propre ou que nom collectif, s'il ne désigne pas, comme aussi *riga ropa,* les mauvais esprits en général. Pour retourner maintenant à *namneboorack,* on ne peut pas traduire ce terme par «(mauvais) esprit de la pluie d'orage», parce qu'en tasmanien le génitif doit avoir à présent la première place. Il est cependant possible qu'il faille le décomposer en *nam(e)-ne-burak:* la deuxième partie, *ne (= na),* est un suffixe fréquent dans le dialecte I et II[4] et servirait de verbe substantif,

[1] Presque tous les vocabulaires tasmaniens abondent en pareilles méprises; un résultat certain ne peut donc jamais être obtenu par une seule forme mais seulement en comparant les différents renseignements de plusieurs sources.

[2] *Boorack* ne doit pas être identifié dans ce cas avec le «*boorack*» si fréquent dans le premier dialecte de Milligan («Tribes from Oyster Bay to Pitwater») qui, surtout quand il est accompagné d'un verbe, signifie «passé» et sert à la formation d'une espèce de parfait: *crang bourack,* mûr, *meiack bourack,* mort etc., car *bourack* ne se trouve dans ce sens que dans le premier dialecte; le deuxième dialecte emploie à sa place toujours *poieimie,* p. ex. *poyenah* cadavre, *nenata poieana* vieille femme.

[3] Milligan, par exemple dans son deuxième dialecte donne *poorah* (au commencement des syllabes, les consonnes sonores ne se trouvent que très rarement dans le premier et deuxième dialecte de Milligan, comme formes accessoires des consonnes sourdes). Roberts donne *boora,* Perron *bura* (qu'il traduit faussement par «foudre»). Roberts a encore *boorena* (traduit faussement par «smoke»). En revanche nous trouvons chez Milligan I *poka(na).* La correspondence de $r = \gamma = k$ est assez fréquent dans ces dialectes.

[4] M III le remplace par *lea.*

et ainsi il faudrait traduire le tout: «*nama* est [faisant] la pluie.» Comme terme de comparaison on pourrait voir: *bure* «to blow» chez Peron.

Dove avait prétendu que les langues indigènes n'vaient pas eu de terme pour désigner le créateur de toutes choses. Il aurait été plus prudent de dire qu'il n'avait pas appris à connaitre ce terme. Milligan, au contraire, plus versé en langues tasmaniennes, mentionne expressément pour le dialecte I le terme *Tiggana Marraboona*, «esprit de grande force créatrice[1]». Tylor passe sur ce renseignement avec la remarque suivante: «Si Milligan avait eu l'intention d'y faire voir une doctrine indigène d'un être suprême, il aurait dû le dire dans ses rapports sur leur religion[2].» Voilà, certes, un procédé par trop sommaire! Que Milligan ait voulu désigner une doctrine indigène, cela ressort sans contredit de son expression «of great creative power»; s'il avait voulu donner un terme pour une conception chrétienne, il y aurait mis tout simplement le mot anglais «omnipotent». Personne ne pouvait l'obliger à mentionner ce nom dans son rapport. Du reste, dans son rapport de 1855, il s'était servi au moins d'une expression analogue en parlant «d'un ou deux esprit de force toute-puissante[3]». Comme il ressort de l'autre rapport encore indécis, Milligan aura été attentif à apprendre toujours quelque chose de plus, et ne se sera pas contenté d'une théorie préconçue pour rejeter ensuite toutes les observations qui ne cadraient pas avec elle.

Pour consoler pour un moment Tylor et ceux qui le suivent, nous ferons de plus remarquer que Milligan ne parle pas d'un «good spirit of great creative power» et (v. Ling Roth p. 55) exprime formellement ses doutes s'ils ont doué l'un des esprits ou tous les deux «of omnipotent energy» des «attributs de la bienveillance». Si cependant il admet une fois un esprit créateur, le rapport si positif de Horton (voyez plus haut p. 149 et note 1) décide la question dans le sens que cet esprit a été un être bienveillant («a benevolent being»).

Si donc nous devons nous accommoder avec les renseignements non équivoques de Milligan, il s'agit de savoir si nous pouvons connaitre exactement la signification de son expression pour en déduire peut-être des conclusions plus importantes encore. Constatons d'abord que, dans son entier, le terme *Tiggana marraboona* ne se rencontre plus dans tous les documents que nous avons sur la langue tasmanienne; déjà pour cette raison il ne peut pas être un nom collectif, une expression pour désigner plusieurs personnes. Si c'est par conséquent un nom propre, il est clair que la signification d'une pareille dénomination isolée ne se peut constater que très difficilement. Je trouve sans hésitation dans la deuxième partie du terme *Tiggana marraboona*[4] l'adjectif numéral *marra* «un». La première partie *tiggana* reste quelque peu douteuse. En tenant compte de la négligence avec laquelle on traite dans les sources, pour la plupart anglaises, les voyelles, il serait pourtant bien justifiée d'identifier

[1] Ling Roth, l. c. p. XXXVI.

[2] Journal of the Anthrop. Inst. 1892, p. 298.

[3] «.... one or two spirits .... of omnipotent energy», Ling Roth l. c. p. 55.

[4] Je décompose sans hésitation ce terme en trois membres au lieu de deux, parce que de semblables contaminations sont fréquentes dans les sources si confuses de cette langue, et parce que, d'un autre côté, je suis déjà convaincu que les racines tasmaniens sont des dissyllabes.

tiggana avec *toggana* qui signifie également «talon» et «sommet de la tête», donc «extrémité»[1]. On peut, au contraire, identifier avec certitude *bonoa* avec le radical *poona* qui signifie «provenire», «eminere»[2]. Le résultat total serait donc: Extremus Unus Eminens, le (dieu) suprême, un, sublime. Il n'y a que le premier membre qui reste quelque peu douteux; les deux derniers sont certains; le résultat total est donc suffisamment établi et est de grande valeur.

Nous avouons être nous-même surpris de trouver de telles choses chez un peuple que l'on place au plus bas degré de l'humanité. Mais on sera contraint de nous rendre ce témoignage que nous n'avons mis en œuvre aucun témoignage suspect pour arriver à ces conclusions, que nous avons, au contraire, vérifié avec circonspection chaque pas et que nous avons procédé d'après les règles de la linguistique et en nous en tenant scrupuleusement aux lois phonétiques. Il est hors de doute que Milligan n'a pas forgé lui même cette expression; d'abord parce qu'il ne donne aucune signification pour *Tiggana*, ensuite parce qu'il n'a jamais reconnu le sens primitif de *boona (poona)*, ce qu'il prouve par sa méprise dans la formation du terme *Marraboona*.

Qu'on se souvienne, du reste, que chez les Euahlayis de l'Australie méridionale *Baiame* signifie également «le grand»[3].

En résumant les résultats de notre examen linguistique, nous pouvons constater:

1° qu'il reste douteux s'il y a une expression propre pour désigner un mauvais esprit unique;

2° qu'il a été, au contraire, possible d'établir avec certainté qu'il existe un terme spécial pour un unique Etre bon, créateur.

En combinant ce résultat avec les renseignements que nous ont fourni les rapports ethnographiques, il n'y a plus de doute que les Tasmaniens vénéraient un Etre Suprême, bon et créateur. Il reste problématique s'ils reconnaissaient un ou plusieurs esprits mauvais, mais il est en tout cas à peu près sûr que ceux-ci étaient inférieurs, en puissance et en importance, à l'Etre suprême bon et qu'ils lui étaient soumis.

Nous nous sommes arrêtés un peu longtemps aux Tasmaniens; mais il y a un charme particulier à s'enquérir des idées les plus sublimes d'un

[1] La forme secondaire *tegga(na), teka(na)* dans *teckantape* «frapper du pied» s'approche encore davantage de *tiggana* et *taggana*.

[2] Ici aussi il faut remarquer qu'au commencement d'ün mot *p* doit se transformer en *b* dans le dialecte I de Milligan. Les cas où ce radical se montre sont: *kreman-poona* verrue (la signification de *kreman* est inconnue); *lia packana poona* sel qui se fixe aux rocher au bord de la mer (*lia* eau, *packana* rester fixe, s'attacher [cfr. *puggana narratyack* garder, *meal-pugha* sit-down], le tout signifie donc: eau en saillie, restée suspendue); *niangtene poony* wrinkle (exactement: femme ridée *niangte* = femme); *reglee poona* transpirer (plus exactement: transpirer en dehors, puisque *reglee* tout seul signifie déjà transpirer); *trugate poona* cicatrice (*trugate* chose coupée, cfr. Norman *tatraanghiner* couper, *troonghéner* piquer; le tout signifie donc: quelque chose de proéminent qui est coupé); *weeta boona* halo autour de la lune (*weeta* = lune); *wiggeta poona* lumière de la lune (plus exactement: halo). Le radical *poona* se rencontre aussi dans M II et dans M III, ici sous la forme *pooleah*, d'où il résulte que la véritable racine est *poo* = *pu*; dans M I et M II on y ajouta le suffixe *na*, qui dans M III est remplacé par *lea*. Cfr. plus haut p. 153, note 4.

[3] K. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, p. 4.

peuple disparu, remarquable à tant de titres. D'un autre côté, nous ne nions pas que nous avons été un peu provoqué par la manière catégorique dont Tylor affirmait l'absence de tout élément supérieur dans la religion des Tasmaniens.

3. W. Foy.

M. le Dr. W. Foy nous mène sur un terrain tout différent, en publiant dans l' «Archiv für Religionswissenschaft» (VIII. 1905, p. 537—543 ss.) un compte-rendu sur les découvertes de Howitt. Comme nous l'avons fait remarquer plus haut (p. 562) il parle de ces faits sans mentionner de quelle manière A. Lang les avait déjà interprétées et en avait fait la base d'une nouvelle théorie.

Dans la conception des nouveaux faits, il se rallie d'abord à Howitt. Il croit que l'être suprême a été anthropomorphisé à la manière d'un chef de tribu, «excepté qu'il demeure au ciel et que toutes les créations possibles lui sont attribuées» (l. c., p. 537). Nous sommes d'avis que cette petite (?) exception suffit déjà pour supprimer toute ressemblance avec un chef de tribu. Nous avons déjà dit plus haut tout ce qu'il faut sur la supposition qu'on se représentait en lui «l'incarnation de l'opérateur, de l'homme de médecine le plus en vue», de même sur l'opinion que l'être suprême est le souverain des esprits du ciel de la même manière que le chef est le maître de ceux qui vivent sur terre. Une incarnation dans des étoiles dont Foy parle encore n'est du reste rapportée que des Wiimbaios, des Wotjobaluks et des Kulins (HSE p. 489—490), partout ailleurs l'être suprême habite au ciel; même chez les Wotjobaluks une autre version rapporte que *Bundjil* habite «beyond the Wurra-wurra, or sky» (l. c. p. 490).

Dans la suite, cependant, Foy se tourne vers une autre explication par laquelle il se montre partisan du vieux système des mythes de la nature que Frobenius a de nouveau mis à la mode, et en particulier du solarisme (cfr. «Anthropos» vol. III, p. 150). Plusieurs particularités qu'il allègue en faveur de l'explication solaire de quelques figures mythologiques sont en effet remarquables. Dans beaucoup de cas néanmoins, sa tendance à retrouver partout le solarisme semble être allée trop loin et l'avoir conduit à des identifications trop recherchées. La valeur démonstrative de l'ensemble est de plus fort affaiblie par le procédé de saisir quelques traits particuliers pris dans les tribus les plus diverses et de les déclarer solaires, au lieu de prendre un personnage mythologique unique, d'en étudier les qualités et d'établir un ensemble de traits caractéristiques qu'on pourrait expliquer par le solarisme. Il faut faire remarquer en particulier que Mr. Foy n'atteint aucunement son dernier but: de prouver que l'être suprême est une formation de caractère solaire. Car les traits de solarisme qu'il a pu recueillir se rencontrent exclusivement ou chez les tribus de l'Australie centrale qui, en tout cas, reconnaissent beaucoup moins explicitement un être suprême que les Australiens du Sud-Est, ou ils sont propres à des personnages mythiques secondaires placés sous la dépendance de l'être suprême.

Ainsi Mr. Foy cite le fait que chez les Aruntas l'approche d'un nuage noir est expliqué aux enfants comme l'ascension de la fumée d'un feu allumé par *Twanyirika*. Mais d'après Spencer et Gillen les hommes Aruntas ne croient

pas à l'esprit de *Twanyirika*; ils ne s'en servent que pour épouvanter les femmes et les enfants[1].

C'est de même une mise en parallèle de choses assez disparates, quand Foy établit une relation entre le fait que, chez les Wiradjuris *Daramulun* apparaît comme un garçon avec une seule jambe et que son nom est traduit par W. Ridley par «jambe d'un côté», et le dieu solaire des Mexicains dont une jambe fut dès la naissance arrachée par un poisson. Tant chez les Wiradjuris que chez les Kamilarois et les Euahlayis, *Daramulun* n'est nullement l'être suprême, c'est plutôt *Baiame*. *Daramulun* est chez les Wiradjuris le fils de *Baiame* qui préside aux cérémonies d'initiation et qui, comme *Gayandi* chez les Euahlayis, désobéit à *Baiame* qui le rejette pour cette raison[2]. Que cet être secondaire et nullement suprême ait été autrefois un héros solaire, je n'ai rien à redire; la particularité de n'avoir qu'une jambe est, comme on sait, dans beaucoup de mythes l'expression du déclin du soleil après qu'il a atteint le 24 juin le jour le plus long. Nous y reviendrons plus tard. Il est en tout cas avéré que *Daramulun* n'est pas l'être suprême chez les tribus mentionnées.

La circonstance que *Daramulun* tue les transgresseurs de la loi avec des pierres rougies au feu et brisées fait penser Foy à des mythes solaires. Ici aussi on peut passer outre parce que il s'agit de nouveau des Wiradjuris, chez lesquels *Daramulun* n'est pas l'être suprême.

Le cristal de quartz, qui miroite au soleil, est considéré par les Australiens comme provenant du bon esprit; ceci aussi doit indiquer d'après Foy un être solaire. Voilà qui me semble moins démonstratif, car le quartz n'est pas attribué au bon esprit parce qu'il miroite au soleil, mais parce qu'il sert à la magie et à la divination et toute la puissance nécessaire à ces deux effets (même quand il n'y a pas de miroitement au soleil) est ramenée à l'être suprême.

Quand chez les Kamilarois *Grogoragally* conduit vers son père *Baiame* les âmes décédées[3] on y voit un indice de solarisme, parce que les âmes suivent l'écliptique. Mais qui est ce fils dans ce «mythe solaire»? Il ne suffit donc pas de choisir un trait isolé et le mettre en relation avec des réminiscences solaires: tout le personnage doit être interprété au moins dans ses traits principaux.

Autant que nous le voyons, ce n'est que chez les Kulins que les âmes montent au ciel en s'accrochant aux rayons du soleil couchant, mais là justement on ne dit pas qu'ils vont vers *Bundjil* (HSE, p. 438). Et en fût-il ainsi, *Bundjil* chez les Kulins n'est pas le soleil, mais l'étoile Altaïr (l. c. p. 492).

Il est vrai que chez les Kaitish l'être suprême *Atnatu* perce, du haut du ciel, de son javelot les désobéissants et les tire au ciel attachés au javelot. Foy demande si ces javelots ne sont pas les rayons du soleil. Mais l'usage des javelots dans un mouvement de colère n'est-ce pas quelque chose de très naturel

[1] Spencer and Gillen, Northern Tribes of Central Australia, p. 497, 498.

[2] K. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, p. 67.

[3] Cette version ne nous est connue que par le récit de Manning, mais les détails qu'il donne sont regardés comme peu dignes de foi puisqu'ils reposent sur des conceptions chrétiennes.

chez les Australiens et dans une tribu gouvernée par un chef? Le mythe raconte aussi (Spencer and Gillen, Northern Tribes p. 499) qu'*Atnatu* cliquette d'abord avec ses javelots pour mettre les hommes en garde: comment peut-on interpréter dans le sens du solarisme ce détail et en général les autres traits caractéristiques d'*Atnatu?*

Au sujet du fait que le grand esprit *Kohin* apprend aux hommes à voler et cela jusque vers la voie lactée, Foy rappelle la nature ornithologique du soleil. *Kohin* ne figure pas dans ce mythe comme oiseau, mais comme serpent (carpet snake, HSE p. 498); de même il convient peu à sa nature de soleil de ne paraitre ordinairement que la nuit et de disparaitre le jour, d'habiter dans la forêt, comme on le raconte souvent de lui (l. c. p. 496, 497).

Rien n'oblige à expliquer comme parties d'un mythe solaire les traits isolés: de brandir des tisons chez les Cheparas, de «griller» les jeunes gens chez les Yuins, puisque ce mythe ne se manifeste nullement par ailleurs. Ce qui se fait sous ce rapport chez les Warramungas, les Dieris et les Urabunnas, n'entre pas en ligne de compte puisqu'ils ne connaissent pas d'être suprême, d'après ce que nous en savons aujourd'hui.

C'est entièrement inexact, au moins pour les tribus du Sud-Est, quand Foy raconte au sujet des cérémonies d'initiation, qu'on se figure les jeunes gens endormis, enlevés par le grand esprit et tués (l. c. p. 540); chez aucune des tribus et groupes de tribus, et elles sont plus d'une douzaine, dont Howitt décrit les cérémonies (HSE p. 509—642) il n'est question d'un enlèvement ou d'une mise à mort par l'être suprême. On fait seulement croire aux enfants et aux femmes, qui ne doivent rien savoir des initiations, qu'un esprit secondaire, subordonné à l'être suprême, opère quelque chose de semblable, et ceci a lieu uniquement chez les Wonghibons (HSE p. 589), les Kurnais (l. c. p. 625, 631) et les Turbals (p. 592).

Au sujet du *Daramulun* des Wiradjuris, Matthews[1] raconte bien qu'il prétendit devant *Baiame,* l'être suprême, qu'il tuait les jeunes gens, les éventrait et les réduisait en cendres, formait de nouveau des corps humains de ces cendres et les vivifiait et qu'il ne leur manquait que la dent qu'il leur avait enlevée. Mais d'abord, ici *Daramulun* n'est pas l'être suprême, ensuite il ne fit que feindre d'avoir agi ainsi, sans le faire en réalité. Tout le mythe est «explanatoire», fait pour expliquer comment on peut raconter aux femmes et aux enfants les mêmes histoires sur *Daramulun.*

La sépulture et la résurrection d'un magicien, qui ne se pratiquent que chez les Yuins (HSE p. 555—556), ont une signification tout différente: on veut faire voir comment *Daramulun* chercha les cristaux magiques de *joia* et prouver par là la grande puissance des magiciens.

Si les suppositions de Foy portent à faux, il en sera de même de sa conclusion que les initiations des jeunes gens ne sont qu'une imitation symbolique du mythe solaire[2] et que l'être suprême, qui en a la garde, est un

[1] Journal of Anthrop. Inst., XXV, p. 295 ss.

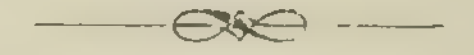
[2] La pensée fondamentale serait la suivante: «Par cela seulement qu'ils ont passé par les vicissitudes du soleil, auquel les âmes des défunts font cortège, ils reçoivent le caractère d'âmes nouvellement incorporées des défunts; (qu'on se rappelle que d'après les croyances de l'Australie

dieu solaire. Il ne m'est pas clair comment on pourrait conclure de ce que chez les Yuins tous les magiciens dansent avec leur *joia* autour de l'image de *Daramulun* que celui-ci soit un dieu solaire (l. c. p. 542). Le renvoi au poteau des Aruntas ne peut avoir la valeur d'un argument décisif, car Foy se demande lui-même en hésitant: «Ne serait-ce pas là le dieu solaire?» Ce doute est, en effet, d'autant plus justifié que les Aruntas ne connaissent pas d'être suprême dans le sens des Australiens du Sud-Est.

C'est en apparence toute une multitude de détails que M. Foy a réuni pour prouver sa thèse. Mais ou bien ils se rapportaient à des tribus chez lesquelles un être suprême n'est pas reconnu, ou bien à des tribus où l'on reconnaît un tel être suprême, mais c'est à un être subordonné que se rapportent les faits cités par M. Foy.

L'état de la question change un peu, en faveur de la théorie de Foy, pour tous les tribus chez lesquelles *Daramulun* et *Bundjil* sont vénérés comme être suprême, où *Daramulun* porte le surnom de *Malian*, ce qui signifie aigle-vautour, de même que *Bundjil*. Le soleil est, en effet, souvent conçu comme un oiseau, surtout comme aigle ou faucon. Ici cependant il y a, comme nous le montrerons plus loin, la fusion d'un être secondaire de date plus récente avec l'être suprême primitif; la nature solaire n'appartenait qu'à l'être secondaire, et de celui-ci on transfère des traits solaires isolés à l'être suprême, traits que les Australiens ne comprennent plus et qui sont en soi bien faibles[1].

L'opinion de Foy sur le caractère solaire des êtres suprêmes des Australiens en général est ensuite refutée catégoriquement par le fait que partout en Australie[2] le soleil est féminin et que ni le soleil, ni aucun objet naturel en général, ne reçoit un culte ou n'exerce une influence décisive sur la vie des indigènes.[3]



centrale les nouveaux-nés sont des réincarnations des âmes des ancêtres)». Mais ceci est une croyance répandue uniquement dans l'Australie centrale d'après les rapports de Spencer et Gillen, qui, au surplus, maintenant sont mis en doute par les communications de Strehlow. Les tribus du Sud-Est dont il s'agit ici uniquement, car les tribus de l'Australie centrale ne connaissent pas d'être suprême de telle sorte, n'ont cette croyance sous aucune forme.

[1] Nous sommes très satisfait d'apprendre par une lettre de M. Foy que son opinion, telle qu'elle s'est développée à présent, s'approche considérablement à notre thèse et qu'il reconnaît surtout la primitivité de «la croyance en un Dieu unique, le «père», le «grand père» qui est considéré comme créateur de l'homme et des phénomènes les plus importants de la nature». M. Foy a l'intention de publier un ouvrage spécial sur les croyances australiennes. Nous y reviendrons au temps donné.

[2] Voyez HSE, p. 427. A. van Gennep, l. c. p. 29. Note 5.

[3] Comparez les mythes solaires chez Howitt, l. c. p. 427—428, A. van Gennep, l. c. p. 29—35.

e) Sidney Hartland.

L'adversaire le plus important de la théorie de Lang, celui qui s'en est occupé le plus souvent et le plus en détail, est E. Sidney Hartland. Envisageant les choses sous tout un autre point de vue que Lang, il n'a pas, dès l'abord, vis-à-vis de la théorie de Lang, cette impartialité absolue qui accepte avec un empressement égal pour chacun des deux systèmes en question les raisons qui militent en son faveur. Néanmoins on est agréablement surpris de la franchise naturelle de sa critique et on se convainc qu'il n'a pas conscience de ses préventions. Son regard perçant a réussi à découvrir maints côtés faibles, des inexactitudes et des exagérations dans le système de Lang, et, pour ces points, nous même, bien que repoussant sa critique quant à la substance, nous ne pouvons que lui payer le tribut de notre reconnaissance. Nous avons affaire à un critique qui, tout en se plaçant dans l'opposition, est pour nous un véritable appui.

Hartland ouvrit la campagne contre Lang par un compte-rendu de l'ouvrage alors récemment publié «The making of the religion» qui a presque les proportions d'un traité sur la matière[1]. A. Lang répondit aussitôt après dans le numéro de janvier 1899 de la même Revue, en entrant également dans les détails[2]. Une réplique de Hartland y fait immédiatement suite[3]. Un peu plus tard (l. c. p. 489—495), Lang publia encore quelques communications qui lui avaient été transmises entretemps par Mrs. Parker et y joignit quelques observations. Si Hartland avait vanté dans la réponse de Lang «all his entertaining skill and geniality», se manifestant de nouveau chez ce «master of literary exposition and controversy», il faut également reconnaître que Hartland lui-même, avec son style concis mais clair et son humeur, ne fait pas mauvaise figure à côté de Lang. Nous ne pouvons pas reproduire ici cette joûte littéraire avec ses attaques et répliques; des raisons d'espace et de clareté nous forcent de réunir le tout; mais nous avons pris soin que pour le fonds rien ne soit perdu, surtout de la critique de Hartland.

[1] The "High Gods" of Australia, dans le Folklore, déc. 1908 (IX p. 290—329). Nous désignerons ce travail par les lettres H I, et le «Rejoinder», mentionné plus bas, par H II.

[2] "Australian Gods" X p. 1—46, désigné dans la suite par L I et le petit communiqué (p. 489—495) par L II.

[3] Australian Gods: a Rejoinder (l. c. p. 46—57).

Nous groupons le tout de la manière suivante:

1° Conception générale des faits.

2° Les faits eux-mêmes.

a) Les êtres suprêmes, leurs attributs.

b) Le culte des êtres suprêmes.

c) La morale des indigènes.

3° Les théories.

1° Conception générale des faits.

En débutant par des affirmations aprioristiques, Hartland n'a pas la main heureuse. Il dit qu'il n'est pas nécessaire «d'insister sur l'invraisemblance antecédente [antecedent improbability] que des sauvages nus, sans gouvernement organisé, incapables de compter jusqu'à sept[1], soient parvenus à une conception philosophique si sublime» [à savoir la croyance en un juge éternel, juste et omniscient] (H I, p. 293). Plus l'ethnologie apprendra à connaître les peuples, plus elle sera obligée de reconnaître que bien de ces «antecedent improbabilities» sont néanmoins des réalités existantes. Ce dont il s'agit ici, c'est simplement «a matter of fact». Il importe uniquement de savoir ce que disent les faits; car, comme Lang le dit avec une ironie fine: «Antecedent improbable it may be, but there it is!» Lang va encore plus loin; il fait voir comment l'idée de l'être suprême, bien que sublime, n'est pas pour cela compliquée et difficile à obtenir, et il donne ensuite une exposition plus détaillée de sa théorie sur l'origine probable de l'idée de Dieu (L I p. 9 ss., v. «Anthropos», III, p. 594).

Il ne nous paraît que partiellement justifié, quand Hartland le soulève, le reproche que Lang regarde tous les faits en question avec des yeux de chrétien; des expressions comme «créateur», «éternité» et d'autres, ne seraient nullement ici à leur place, tout cela serait «rhetorical» (H I, p. 212 ss). Lang a la besogne facile en faisant observer qu'effectivement ces idées nous font une impression «chrétienne», à un tel degré qu'un anthropologue aussi éminent

---

[1] Il est inadmissible de parler toujours indistinctement du peu de développement du sens des nombres chez les Australiens. J'ai déjà fait une rectification de ce genre en rendant compte de l'ouvrage de Wundt: Völkerpsychologie (Mitteil. d. anthrop. Ges. in Wien, vol. XXXIII, 1903, p. 375), mais je voudrais y revenir afin de compléter et de rectifier ce que j'en ai dit. Le cas est d'un grand intérêt pour notre question et pour toute l'ethnologie de l'Australie. On constate en effet que le sens le plus développé des nombres, c'est-à-dire un système régulier à compter par vingtaines sur les doigts des mains et des pieds, se trouve précisément chez la tribu à laquelle Howitt assigne la dernière place dans son système d'évolution, chez les Dieris; et une zone d'une évolution presqu'aussi avancée s'étend de ce centre vers l'est et de là quelque peu vers le nord, de manière que les tribus limitrophes des Kamilaroïs en sont encore atteintes, et de là bien plus encore vers le sud, de manière à renfermer encore les tribus des Wotjobaluks, Mukjawaraints et d'autres. C'est presque exactement le pays des tribus avec succession féminine et système à deux classes que Howitt a indiqué sur sa carte (HSE p. 90), excepté que vers l'ouest le degré de développement semble baisser plus vite. Toute cette situation est en contradiction flagrante avec la théorie de l'évolution établie par Howitt, elle parle bien plutôt en faveur de l'opinion que j'ai exposée plus haut et prouvée en détail. Elle est également un argument contre la thèse d'un parallélisme absolu entre l'évolution religieuse et culturelle que nous refuterons plus tard.

que Tylor n'y vit d'autre remède que d'y appliquer la théorie d'un emprunt fait au christianisme. Même Howitt y soupçonna d'abord un emprunt et n'arriva à une autre conviction qu'après un examen approfondi (L.I, p. 23). Lang remplace ensuite le terme «creator» par «maker», ce qui, à notre avis, n'était nullement nécessaire; c'est, dans un autre cas, une ironie heureuse quand au lieu du terme «rhétorique»: «omnipotent» il met «all-powerfull», qu'un explorateur impartial (qui n'était pas missionnaire!) avait déja employé. Le blâme de Hartland nous semble fondé seulement par rapport à l'emphase avec laquelle Lang se sert si souvent du terme de «pere». Nous en avons déjà parlé plus haut (p. 126) et nous y reviendrons encore plus loin.

Les êtres suprêmes des Australiens du Sud-Est et leurs attributs.

Hartland soumet ensuite à une critique sévère le caractère divin des «High Gods» de l'Australie. Il nie que les attributs divins de la toute-puissance, de l'éternité, de l'omniscience, de la création, leur reviennent; de même on ne pourrait pas les regarder comme législateurs et gardiens de l'ordre moral; on trouverait, au contraire, chez eux plusieurs traits d'immoralité, et en bien plus grand nombre des choses ridicules et avilissantes, incompatibles avec l'idée d'un être suprême.

L'éternité ne serait l'attribut ni de *Daramulun* qui est effectivement mort, ni de *Bundjil* qui est actuellement une étoile, ni de *Baíame* qui habite maintenant au delà des nues, ni de *Mungan-ngaua* qui est monté au ciel, où il habite à présent. Dans aucun cas, le ciel n'aurait été la première patrie de ces dieux. Ces êtres ne seraient immortels que parce qu'ils possèdent le plus grand pouvoir magique et peuvent par là se protéger contre tout charme ennemi; dans l'opinion des indigènes, tout homme vivrait éternellement, s'il avait un pouvoir magique suffisant, car la mort ne provient pas d'une décomposition naturelle, mais est une suite des enchantements de puissances malveillantes, souvent aussi de personnages de ce monde (HI, p. 312).

C'est l'objection que Lang a le moins pris en considération; il nous incombe donc d'y faire face. Il est difficile de voir comment leur ascension au ciel et leur séjour là-haut peuvent être un argument contre l'éternité de ces êtres suprêmes comme Hartland le prétend dans sa discussion. Une seule fois, dans le récit d'un vieillard de la tribu des Ngarigos, on a représenté *Daramulun* comme mort; partout ailleurs il ne meurt pas, comme aussi aucun autre être suprême ne meurt. Lang ne connaissait pas alors le caractère unique de cette mort de *Daramulun:* Howitt y a attiré spécialement l'attention dans son ouvrage[1]. Hartland avait alors raison d'affirmer qu'on ne rapportait d'aucun être suprême qu'il avait primitivement habité au ciel. Mais A. Lang put dans la suite

[1] HSE p. 195. Il y affirme: «... l'opinion commune est qu'il monte en chair au ciel». Les paroles «comme un des *gommeras* ou hommes de médecine voudrait bien le faire aussi» que Howitt ajoute encore, sont uniquement l'expression de son propre point de vue et non pas la reproduction d'idées australiennes. Bien que ce soit une croyance en Australie que les magiciens peuvent pendant leur vie monter transitoirement au ciel pour y chercher ou renouveler leur provision de médecine, tous les Australiens cependant touchent du doigt que la fin de la vie terrestre est, même chez les *gommeras*, la mort; ainsi, l'opinion dont Howitt parle ici ne peut pas se soutenir.

constater qu'un vieux Euahlayi prétendait obstinément que *Baiame* était descendu de son campement céleste. Lang répliqua aussi très heureusement que l'être suprême ne peut pas venir de la terre quand, comme la plupart des rapports l'affirment, il a créé celle-ci (LI, p. 6). Mais pourquoi serait-ce un élément nécessaire de l'immortalité et de la divinité d'avoir habité, dès les commencements, au dessus du firmament? C'est là une conception bien matérielle: même d'après nos idées chrétiennes, le ciel est là où est Dieu. Pourquoi à peu près tous les êtres suprêmes que nous connaissons dans les différentes parties du monde, sont conçus comme habitant au dessus du firmament, c'est une question dont la solution n'a été tentée par la théorie animiste jusqu'ici en vigueur que d'une manière très incomplète et, de plus, souvent fausse; nous nous en occuperons encore plus tard; pour le moment elle ne nous intéresse pas.

Pour avoir l'éternité quant au passé, il faut qu'il n'y ait pas de commencement. Cet élément de l'éternité se retrouve chez presque tous ces êtres suprêmes de l'Australie. Il est vrai qu'on n'établit pas formellement qu'ils n'ont pas eu de commencement, ils existent tout simplement depuis bien bien longtemps [«long, long ago»]. Mais on ne pose jamais la question qui les a produits et nulle part on ne raconte qu'ils sont entrés en vie ou ont été créés. C'est d'autant plus remarquable que pour toutes les autres choses on recherche une cause et qu'on allègue ordinairement ces êtres suprêmes comme causes de la plupart des objets. Mais devant l'être suprême lui-même cet instinct de causalité semble faire halte.

L'éternité dans l'avenir consiste à n'avoir pas de fin. Ceci se vérifie également dans tous ces êtres suprêmes de l'Australie; aucun d'eux ne meurt, tous vivent encore aujourd'hui, toujours au ciel[1]. Mais, dit Hartland, ceci, compris à la manière des sauvages, n'a rien de particulier; car, d'après leurs idées, la vie sans fin est dans le cours de la nature; ce sont des puissances préternaturelles qui amènent la mort, et il suffit d'être plus puissant qu'elles pour s'en défendre. Même si nous nous rendions entièrement à cette argumentation de Hartland, nous devrions peut-être abandonner le concept de l'éternité, mais uniquement pour établir en revanche celui d'une puissance incomparable et universelle. Tous les êtres sont sujets à ces puissances, puisque tous meurent; il n'y a d'exception que pour l'être suprême: quelle doit donc être sa puissance! Et l'éternité, quant à son concept négatif, est-elle, même dans notre manière de voir, autre chose que de n'être pas sujet à la puissance de la mort, à la caducité à laquelle rien n'échappe?

Hartland ne rend pas non plus exactement ou mieux complètement les idées des peuples non civilisés sur la mort[2]. Il est vrai, la pensée que la vie

---

[1] Nous croyons que c'était une concession gratuite et inadmissible, quand Lang remplaça l'expression «immortel» [immortal] par «vivant jusqu'aujourd'hui» [undying up to date]. Nulle part on ne mentionne même la possibilité que cet être suprême puisse mourir. Dans un cas même, dans le rapport de Günther (voyez plus haut p. 146), on dit expressément de *Baiame*: «Il ne meurt jamais.»

[2] Howitt (l. c. p. 357) le fait d'une manière plus exacte. Mais, même par rapport à la mort causée par la maladie, il ne va que jusqu'à un doute, «si jamais quelque part en Australie les

est l'état normal et que la mort est contre nature, est très répandue auprès des peuples primitifs; la mort par suite de la maladie leur semble presque inconcevable, il faut qu'il y ait eu quelque action magique en jeu. Mais il y a un genre de mort, ou plutôt, comme je crois, deux pour lesquelles on reconnait presque partout des causes naturelles, c'est la mort dans le combat et la mort par vieillesse. Précisément ce dernier genre de mort, qui n'est pas rare chez les Australiens, puisqu'ils tiennent en haute estime la vieillesse et en prennent grand soin, fait ressortir d'une manière éclatante la force surhumaine de ces êtres suprêmes: ils ont été là longtemps avant tous les autres, on les regarde expressément comme anciens et vénérables — d'où le nom de «père» — et néanmoins leur force vitale et active n'est pas encore épuisée; ils continuent à vivre et à agir.

Nous croyons avoir prouvé l'éternité des êtres suprêmes sous tous les rapports.

Sans aucune preuve à l'appui, Hartland refuse ensuite universellement aux êtres suprêmes l'attribut de l'omniscience: ils sont «by no means omniscient» (HI, p. 317). Est-ce que peut-être dans ce cas l'«antecedent improbability» doit encore tenir lieu de preuve? Lang a ici la défense bien facile (LI, p. 6—7); il est dans l'heureuse condition de pouvoir se servir d'un témoignage cité par Hartland lui-même[1]. «Il peut te voir et tout ce que tu fais ici-bas», enseignait-on en Australie dès l'âge le plus tendre, longtemps avant que les blancs arrivassent à Melbourne: «Thoramulun lui-même veille sur la jeunesse du haut du ciel, prêt à punir»[2]; «Thoramulun peut voir les hommes et il est très irrité quand ils font des choses qu'ils ne doivent pas faire, p. ex. quand ils mangent des aliments défendus»; voilà ce que racontait un vieillard Ngarigo (HSE p. 495), et on répète la même chose aux jeunes gens dans les mystères solennels (HSE, p. 543, 563; de même chez les Wolgal, p. 564)[3].

indigènes, dans leur état primitif, ont compris la possibilité de la mort uniquement comme conséquence d'une maladie.» Lui-même, p. 645, note 4, attire l'attention sur un cas où chez les Dieris, dans un mythe datant des temps antiques pleins d'exploits magiques, on parle d'un décès causé par *mira*, inflammation. Pour ce qui regarde les Australiens Centraux il faut relever l'extrême fatigue qui, à la fin de presque tous les mythes de la période d'«Alchéringa», est relatée comme cause de la mort des ancêtres totémiques.

[1] HI p. 307. Ce n'est pas affaiblir ces mots quand Hartland les appelle plus tard une vague menace [a vague threat].

[2] Howitt, Journ. of the Anthropol. Instit. vol. XIII. p. 192.

[3] Deux endroits de la description que Howitt donne de ces cérémonies me sont toujours restés inintelligibles. D'abord p. 543: «Quand les jeunes garçons [après l'instruction sur *Daramulun*] furent reconduits à leur couche, Gunjering [le maître des cérémonies] les arrêta et leur parla d'une manière bien expressive. Faisant allusion à la figure de *Daramulun* [alluding to the figure of Daramulun] il dit: «Quand vous faites quelque chose de ce genre que vous verrez après être retournés à votre couche [on leur montre, pour les éprouver plusieurs choses qu'il leur est défendu de faire], je vous tuerai [I will kill you].» Quel rapport y a-t-il entre la mise à mort par Gunjering et *Daramulun* et que veut dire l'allusion à sa personne en cette occasion? Le passage serait compréhensible, si Gunjering disait: «il (ou moi dans son nom) vous tuera». Ne doit-on pas lire comme cela? Il y a un passage semblable, à la p. 553. On montre aux jeunes gens l'image de *Daramulun* avec ces mots: «Voilà le maître dont on vous a parlé auparavant, qui peut aller partout et faire tout. Si vous faites des choses comme celles que vous verrez en

A la mort de l'homme, toutes les transgressions de sa loi sont communiquées à *Baiame* par l'esprit «qui voit tout»[1].

Mais *Baiame*, objecte Hartland a été trompé par *Daramulun* et ne s'en est aperçu que quand, sur sa menace, d'autres lui révélèrent le fait. *Daramulun* lui avait dit qu'il changeait les jeunes gens en hommes en les tuant, les éventrant, les réduisant en cendres, donnant une nouvelle forme à la cendre et lui communiquant la vie, il n'y manquait qu'une dent qu'il leur avait enlevée; au lieu de cela il avait défiguré à plusieurs jeunes gens le visage avec ses dents et les avait mangés (HI, p. 298 ss). Le mythe est exactement raconté. Il s'agit ici de la tribu des Wiradjuris, une des tribus septentrionales du Sud-Est de l'Australie, qui considèrent comme un serviteur de *Baiame*, leur être suprême, ce même *Daramulun* qui est l'être suprême des tribus plus méridionales, des Yuins, des Ngarigos et d'autres. Nous exposerons plus bas la situation compliquée qui y régnait. Il est évident que par les révolutions dont nous allons prouver l'existence le respect de l'être suprême a souffert aussi; il y a, en effet, ici chez *Baiame*, les débuts d'une évolution, mais postérieure, qui affaiblit le caractère de l'être suprême.

Mais pour ce qui regarde le cas qui nous occupe ici, il n'est d'aucune importance. Il s'agit tout simplement d'un mythe profane qui n'est pas communiqué dans les mystères[2]; il ne raconte que des histoires inventées par les hommes pour leurs femmes et qu'ils ne croient pas eux-mêmes.

Du même genre est le mythe d'une cérémonie de Borah, tenue par *Baiame*[3], qui provient de la tribu des Nungaburrah, voisine des Wiradjuris. Comme A. van Gennep le relève dans ses notes[4], on a ici rangé un mythe explicatif à la suite de l'autre et le tout de même sert à un but explicatif. Différentes contradictions entre les diverses parties[5] prouvent qu'il s'agit ici d'une compilation de date assez tardive. Il est hors de doute que dans toute cette région les conceptions plus sublimes sont entrées dans une période de décadence. On raconte donc aussi dans ce mythe un oubli de *Baiame* qui, comme A. van Gennep le constate, est le résultat d'une maladresse dans la compilation. C'est le même mythe dans lequel «le vieux *Baiame*» est appelé un «grand sorcier», «le plus puissant, le plus célèbre des sorciers[6]». Il est également curieux que *Baiame* y paraît encore sur la terre. Partout ailleurs,

retournant à votre couche, ou si vous en parlez aux femmes et aux enfants, vous serez tués [you will be killed].» Tués par qui? Ne serait-ce pas par *Daramulun?* Car alors seulement on comprend qu'on prononce ces paroles précisément en montrant son image. Sur *Daramulun* voyez HSE p. 587.

[1] Mrs. L. Parker, The Euahlayi Tribe, p. 79.

[2] Quels faits Hartland peut-il alléguer pour prouver que c'est une «solemn tradition»? Nous n'en voyons pas.

[3] K. Langloh Parker, Australian Legendary Tales, Melbourne 1897, p. 94 ss. De même chez A. van Gennep, Mythes et légendes, p. 163ss.

[4] L. c. p. 166, note; p. 167 note; p. 170 note 1; p. 175.

[5] A. van Gennep, l. c. pag. 174 note 1; p. 175 note 1.

[6] Il faut cependant faire remarquer que le mot dont on se sert n'a pas ce sens de «désordonné et vil» comme notre terme «magicien». Il désigne plutôt une personne qui possède des forces surnaturelles.

après les temps primitifs *Baiame* est monté au ciel et y reste maintenant. Mais il y a une deuxième singularité dans ce mythe: il y est dit à la fin que *Baiame*, le plus puissant des sorciers, vit encore; mais personne ne peut voir son visage; qui le voit, meurt; il habite tout seul dans une épaisse forêt sur une colline de Nundu. A. van Gennep observe avec raison que cette tradition sur le séjour de *Baiame* ne s'accorde pas avec celle des autres tribus. Entâché de tant de défectuosités directes et de singularités curieuses, ce mythe ne peut pas être un argument décisif pour porter un jugement universel sur les êtres suprêmes de l'Australie du Sud-Est.

Après cela, Hartland s'en prend à la toute-puissance. Quand on attribue à ces êtres suprêmes «un pouvoir sans limites», dit-il, il ne faut pas prendre cela à la lettre (H I, p. 314). Mais pourquoi pas? Hartland croit que la toute-puissance effective de ces êtres suprêmes est du même genre que celle qu'un paysan de Bretagne attribue à son saint et que celui-ci ne pense pas non plus à assigner des limites à son pouvoir. Pas tant que cela! Quand ce paysan réfléchit et est instruit dans sa foi, il sait qu'infiniment au dessus de son saint il y a un Très Saint, le Dieu Suprême, qui a sous ses ordres tous les saints. Mais au-dessus de l'Etre suprême des Australiens et des autres peuples on ne reconnait personne de plus haut, leur puissance n'est entravée par aucun pouvoir supérieur: «Il est le grand maitre qui peut faire tout et aller partout — he is the great *Biamban*, who can do anything and go anywhere» — telle est la doctrine qu'on communique aux jeunes gens dans la cérémonie solennelle de l'initiation, devant l'image de *Daramulun*.

Bundjil cependant, dit Hartland, s'est montré une fois faible; il n'est pas monté au ciel de sa propre volonté, mais y a été emporté par un tourbillon qui s'éleva parce que le geai, alors un homme, ouvrit, dans son dépit, une foule de sacs remplis de vents. Ici, néanmoins, Hartland semble avoir perdu de vue un détail. Howitt rapporte expressément (H S E p. 492) que l'oiseau ouvrit les sacs sur l'ordre de Bundjil [«at his order»]. Hartland ne trouvera pas d'autre exemple où l'être suprême a succombé à une autre puissance. Il a en principe le pouvoir suprême.

Cette puissance se manifeste avant tout dans la création. Hartland cependant conteste que les êtres suprêmes d'Australie fussent de véritables créateurs. Il est déjà significatif qu'ici également l'«antecedent improbability» doit préparer les chemins. «Nous savons, dit Hartland, que le concept de la création, tel que nous en faisons usage, est entièrement étranger aux idées des sauvages» (H I, p. 301). La vérité est que de beaucoup de «sauvages» nous ne savons encore absoluement rien, et il y a peu de temps nous ne savions que peu de choses des Australiens. Et bien que souvent nous ne sachions rien ou très peu de choses nous déterminons *a priori* ce qui est étranger à ces «sauvages» et ce qui ne l'est pas. Voilà une science bien «exacte», cette ethnologie nouveau genre! Néanmoins, dès à présent, nous connaissons bien des détails en opposition avec l'affirmation de Hartland. Lang attire ici l'attention sur le *Ahonawilona* des Zuñi qui créa les choses «en se concevant lui-même en dehors dans l'espace.» Voilà certainement une manière de penser très abstraite (cfr. plus haut p. 102). Ajoutons un exemple pris dans la même

Australie: les deux êtres mythiques des Arandas qui des ombres informes déjà préexistantes des créatures forment des hommes, les «*Ungambikula*», terme qui signifie «tiré du rien, existant de soi [out of nothing, self-existing][1]». Il n'est donc pas bon de refuser *a priori* aux sauvages des conceptions de ce genre. Pour prouver ensuite que l'idée de la création peut bien coexister avec des représentations anthropomorphiques de l'acte de la création, Lang s'appuie avec raison sur le parallélisme entre le premier et le deuxième chapitre de la genèse.

En entrant dans les détails, Hartland doute de l'authenticité des rapports sur *Baiame* créateur; ici l'influence du missionnaire serait en jeu. C'est la théorie de Tylor que nous croyons avoir démontrée comme absolument insoutenable. Les rapports sur *Baiame* comme créateur sont si nombreux qu'on ne peut plus les laisser de côté; nous les avons déjà indiqués plus haut. Mais, continue Hartland, ni de *Daramulun* ni de *Mungan ngaua* on ne raconte qu'ils aient été créateurs; ce dernier n'est qu'un héros civilisateur, qui apporte les bienfaits de la civilisation. Quant à *Bundjil*, il ne serait créateur qu'à demi, il ne crée que les hommes, les femmes sont pêchées dans l'eau par son frère *Pallyan* (HI, p. 302ss., 307, 309).

Il faut avouer qu'on ne rapporte ni de *Daramulun* ni de *Mungan ngaua* qu'ils ont exercé une action créatrice; mais il y a lieu d'ajouter que dans les rapports sur les deux tribus il n'y a pas un mot de la création et que les deux rapports sont relativement très courts. Il n'est donc pas permis de dire qu'il y ait des témoignages affirmant qu'ils ne sont pas créateurs. *Daramulun* a planté en tout cas les arbres sur la terre; auparavant il n'y en avait pas (HSE, p. 493). La puissance de *Mungan ngaua* s'étend en tout cas sur toute la nature puisque son feu remplit tout l'espace entre le ciel et la terre et puisque la mer inonde à sa parole toute la terre (voyez plus haut p. 83). En revanche on parle formellement de l'action créatrice de *Bundjil*[2] et p. 315 Hartland lui-même raconte un mythe où il est dit de *Bundjil*: «Il était le premier homme. Il fit tout, y compris *Karween*, le deuxième homme, et deux femmes pour lui»[3]. De même on reconnaît expressément la qualité de créateur aux autres êtres suprêmes, le *Nurrandere* des Narrinyeris, le *Nurelli* des Wiimbaios, le *Tha-ta-puli* des Wathi-wathis et le *Tulong* des Ta-tathis (voyez p. 82ss.). On pourra donc dire que la grande majorité des êtres suprêmes de l'Australie sont considérés comme créateurs; pour deux d'entre eux nous nous contentons ici de constater qu'aucun renseignement positif ne s'y rapporte, mais que tous les autres traits de leur caractère ne s'opposeraient pas à cette qualification, mais semblent plutôt l'exiger. Cependant, à la fin de ce chapitre nous démontrerons positivement en des recherches détaillées qu'il faut leur reconnaître le caractère de créateur encore à eux.

Pour plusieurs des ces êtres suprêmes, Hartland a encore à faire des critiques sur leurs qualités morales. *Baiame* aurait ordonné que les femmes

---

[1] Spencer and Gillen, Native tribes of Central Australia, p. 388.
[2] Cfr. A. van Gennep, Mythes et Légendes, p. 12, 13.
[3] Brough Smyth, The Aborigines of Victoria, Melbourne 1878, vol. II, p. 246.

continueraient à être trompées par le mensonge; que, dans les mystères, *Daramulun* tuait des jeunes gens et les transformait. Nous avons cependant déjà exposé plus haut (p. 166) pourquoi ce mythe est suspect. Il est très remarquable que Hartland n'a pas autre chose à objecter à *Baiame* et ne peut pas nier que par ailleurs *Baiame* figure comme gardien et juge de l'ordre moral (voyez plus haut p. 146). Il n'a également trouvé rien de désavantageux sur *Daramulun*, là où celui-ci est vénéré comme être suprême; les histoires qu'on a inventées à son sujet là où il figure comme être subordonné ne nous regardent pas ici. Nulle part on ne trouve énoncé que ce dernier ait été puni par *Baiame* uniquement à cause de la perte que celui-ci avait subie. Hartland doit également admettre que *Mungan ngaua* est sans tache (HI, p. 310). Pour *Bundjil*, au contraire, il a à lui faire d'abord le grave reproche qu'il est aussi la source des mauvais charmes par lesquels les sorciers peuvent causer la mort. Mais il faudrait d'abord vérifier si ces charmes sont aussi utilisés à des fins injustes; tant qu'il n'y a pas de renseignement dans ce sens, on a le droit de ne pas admettre la coopération de *Bundjil*, de qui il est dit expressément qu'il était bon et ne fit du mal à personne (HSE, p. 491).

Plus grave est l'autre reproche qu'il lui fait. Hartland allègue un mythe dans lequel on rapporte qu'il s'appropria les deux femmes qu'il avait créées pour *Karween*, qu'ils les rendit ensuite, mais engagea alors un combat avec *Karween*, et après avoir été légèrement blessé par lui il lui perça de sa lance la cuisse de manière que celui-ci ne put plus marcher. Il le changea alors en grue, prit ses femmes et devint le père de beaucoup d'enfants. Une pareille histoire, ajoute Hartland avec ironie, aurait pu être aussi prise d'Ovide (HI, p. 315–316). Nous verrons à la fin de ce chapitre à quelle interprétation, nullement scandaleuse, il faut soumettre ce mythe. Mais même s'il fallait l'interpréter comme Hartland le croit, nous n'aurions toujours qu'une seule histoire scandaleuse. Combien cependant en aurait-on dû attendre, d'après la théorie évolutionniste aujourd'hui en faveur, de la part de ces Australiens si peu civilisés, demeurés à un degré de civilisation auquel, d'après la même théorie, la religion et la morale sont choses disparates! Lang a absolument raison de comparer ce manque complet ou presque complet de récits scandaleux sur les êtres suprêmes de ces Australiens sans culture avec la luxuriante chronique scandaleuse dont les poètes des Grecs, si avancés en civilisation, avaient entouré leurs dieux. C'est vraiment hors de propos, quand Hartland écrit: «La théologie sauvage de l'Australie y offre de dignes pendants», et ce n'est presque plus loyal quand il continue, comme s'il n'avait qu'à choisir entre toute une foule d'historiettes scandaleuses: «Prenons *Bundjil* [take Bunjil]». Et quoi encore après? Avec ce seul cas de *Bundjil* il a épuisé son carquois[1]. Qui se serait attendu à un tel résultat auprès de cette race? A cela vient s'ajouter le fait que ces êtres suprêmes ont institué les mystères[2], dans les-

[1] Quant à ce qu'il raconte encore de *Daramulun*, qu'il a mangé de la chair humaine, nous en avons parlé plus haut (p. 166). Ce cas n'entre pas ici en question, parce que *Daramulun* n'y figure pas comme être suprême et parce qu'il est aussitôt puni pour son méfait par *Baiame*, l'être suprême chez cette tribu.

[2] Hartland exprime des doutes, si *Bundjil* ait eu des rapports avec les mystères (HI, p. 317). *Bundjil* est l'être suprême des tribus chez lesquelles les cérémonies d'initiation n'avaient

quels on communique aussi aux jeunes gens les prescriptions éthiques, dont les êtres suprêmes sont ordinairement représentés comme les gardiens et les juges. Voilà donc, même du point de vue moral, de véritables High Gods, non pas seulements des «High Gods» entre guillemets.

Si toutes ces qualités remarquables que nous trouvons, à l'encontre de Hartland, dans ces êtres suprêmes d'Australie, leur reviennent en effet, les autres points que Hartland blâme encore chez eux ne sont vraiment plus que de légères tâches et même de celles-là il en reste bien peu quand on fait abstraction des cas où Hartland s'est trompé directement. C'est le cas où il observe ironiquement que *Daramulun* signifie «le boiteux». Dans les tribus chez lesquelles *Daramulun* est vénéré comme être suprême le nom ne semble avoir aucune signification méprisante de ce genre; l'étymologie provient de tribus chez lesquelles *Daramulun* n'est pas l'être suprême et qui appartiennent à un groupe linguistique entièrement différent. Le peu d'estime dont il y jouit et par quels événements il est tombé dans ce mépris, nous l'exposerons plus bas, et il paraîtra alors clairement qu'un examen supplémentaire est de rigueur pour voir s'il n'y a pas ici une étymologie populaire inventée après coup. C'est également sujet à caution quand Hartland dit que *Daramulun* a eu une ou deux femmes, nommées *Ngalalbal:* Howitt en avait fait autrefois des femmes, maintenant ils les représente comme la mère de *Daramulun* qui est aussi invoquée dans les mystères, bien qu'elle soit absolument inférieure à *Daramulun* (HSE, p. 546)[1].

Dans la suite, Hartland parle d'un mythe de *Baiame* où celui-ci a une femme et deux fils. Il alla avec ses deux fils à la chasse, prit deux kanguroo, leur coupa les queues et aux prochains mystères les fils dansèrent avec ces animaux. Dans ces mystères on représentait *Baiame* se tenant aux aguets pour prendre un émou, ensuite pendant une chasse tombé à plat sur le visage. Hartland fait observer avec beaucoup d'emphase que ces indignités sont «inséparablement unies aux choses saintes les plus intimes de la religion et qu'on les communique aux jeunes Kamilaroïs dans les moments les plus solennels de leur vie» (HI, p. 300—301). Lang réplique avec beaucoup d'humeur que les mystères dont il s'agit ici furent célébrés en 1894 (!) sous le patronage et aux frais des Anglais; beaucoup de noirs qui y prirent part savaient

plus beaucoup d'importance, chez les Wurunjerris, les Mukjawaraints etc: voyez HSE p. 609 ss. En particulier, on n'y donnait plus d'instructions, celles-ci ayant été déjà données auparavant; mais alors *Bundjil* y avait figuré; voyez HSE, p. 492. Howitt rapporte expressément que la conduite des candidats à l'initiation était soumise a de «supernatural penalties» (p. 612). Par rapport à *Baiame*, Hartland nie aussi toute relation entre lui et les mystères, mais Mrs. Parker la constate formellement; cfr. The Euahlayi Tribe p. 7.

[1] Au point de vue philologique, il est incompréhensible que Howitt puisse, à la même page, parler tantôt de la mère de *Daramulun*, tantôt de ses mères (au pluriel). *Ngalal* signifierait «tendon», *bal* serait le suffixe du duel. Mais alors il est inexact de rendre *Ngalalbal* par «les deux *Ngalalbal*», comme Howitt le fait (l. c. p. 546 note); on ne pourrait dire que: «les deux *ngalal*» «les deux tendons» (*ngalalbal* équivaudrait à «émou»). Si cette indécision est inexplicable du point de vue linguistique, on la comprend cependant en considérant l'histoire de la tribu et le mythe qui s'y rattache comme nous montrerons à la fin de ce chapitre. Celui-ci pouvait s'accrocher au suffixe du duel *bal* pour inventer deux femmes ou deux mères.

assez bien l'anglais, les femmes et les enfants vivaient aux frais des Européens. Voilà qui a dû être une troupe bien dégénérée. Lang émet l'hypothèse bien acceptable que le mythe était uniquement explicatif, inventé assez tard pour montrer l'origine de la danse avec le kanguroo et des bouffonneries qui y arrivaient. Cependant la présence du kanguroo et de l'émou dans ces cérémonies a un sens tout à fait différent. Le kanguroo rouge, *Murri*, est une des deux subdivisions de la phratrie *Dilbi* qui règlent les mariages et l'émou est, comme je démontrerai à la fin de ce chapitre, identique avec *Kubbi*, l'autre sous-classe de *Dilbi*, dans le culte de *Baiame*. Le tout est donc en rapport avec l'ancienne histoire de la tribu et la façon dont on représente cette histoire serait un nouveau document pour la décadence qui commence à se montrer dans le culte de *Baiame*.

Celle-ci explique aussi, comme nous le ferons voir plus en détail à la fin de ce chapitre, pourquoi on parle de femmes et d'enfants de *Baiame*. Nous ne pouvons ici nullement nous ranger de l'avis de Lang quand il cherche à mettre en doute leur existence, en s'appuyant sur le rapport de Manning; ici nous laissons Lang de côté, de même que nous le faisons dans son opinion sur l'origine et la signification de la dénomination de «père». Le fait que plusieurs de ces êtres suprêmes sont représentés entourés de femmes et d'enfants est indéniable, p. ex. pour le *Baiame* des Euahlayis (voyez plus haut, p. 84), le *Bundjil* des Wotjobaluk (p. 82), le *Nurelli* des Wiimbaios (p. 82)[1]. A partir d'un certain degré d'évolution cette particularité ne semble plus être incompatible avec l'idée d'un être suprême. Qu'il n'en ait pas été ainsi dans les commencements, nous en avons des preuves que nous développerons amplement à la fin de ce chapitre. Ce sont, pour en donner dès maintenant une idée, des mythes sur les ancêtres de la tribu qui se sont fusionnés avec l'histoire des êtres suprêmes, sans cependant atteindre un tel degré d'identification qui ne permît plus de démontrer clairement la cause et le commencement de ce phénomène et par là aussi la perfection primitive de ces êtres suprêmes.

Le culte des êtres suprêmes dans l'Australie du Sud-Est.

Si les êtres suprêmes de l'Australie du Sud-Est occupent une position relativement si élevée, nous comprenons pourquoi les indigènes les entourent d'un tel respect. Nous avons déjà examiné plus haut (p. 117) si cette vénération se manifeste aussi par la prière et le sacrifice. En tout cas, elle se montre quand on s'abstient de prononcer leurs noms en dehors des mystères.

Hartland cependant conteste que ceci soit une marque de respect. Cette sainteté apparente du nom proviendrait de la superstition générale que le nom est une partie de celui qui le porte et prononcer le nom c'est en citer [summon] sur place le porteur, quelqu'éloigné qu'il soit. Il serait donc dangereux de prononcer p. ex. le nom de *Bundjil*, parce qu'il pourrait venir et exercer sa puissance sur celui qui l'a appelé. Hartland sent lui-même que ceci n'explique

[1] Lang cependant représente encore, d'après Eyre (1845), *Noorele* comme célibataire (LI p. 37).

pas encore la chose et ajoute une autre raison: ce serait un usage ordinaire, sinon universel chez les sauvages d'Australie d'avoir un nom secret, connu seulement des gens de sa tribu et qui n'est prononcé que rarement ou même jamais (HI, p. 295).

Lang a fait ici, avec un bref «peut-être», une concession trop grave[1]. La situation n'est pas aussi favorable pour Hartland et on doit rejeter toute son argumentation comme insuffisante et manquée. D'abord il ne tient pas compte de l'universalité des faits qui sont en faveur des êtres suprêmes. En plusieurs endroits on déclare formellement que les noms sont prononcés rarement mais avec respect, ainsi pour *Nurrundere* (v. plus haut p. 82), *Pirnmeheeal* (l. c.). De même le terme de «père», partout où il est en usage, est toujours un signe de respect mêlé d'amour. Ceci est à retenir même si on explique l'usage de ce terme, non dans le sens de Lang, mais de Howitt, comme nous le faisons. Cet usage est prouvé pour le *Bundjil* des Wotjobaluks («notre père»), des Mukjawaraints («père de tout le peuple»), des Woeworungs («notre père»); pour le *Daramulun* des Theddoras («père») et Ngarigos («père»), pour le *Baiame* des Euahlayis («le père de tous dont les tribus observent les lois» v. plus haut, p. 84); l'être suprême des Kurnaïs n'a pas d'autre nom que celui de *Mungan ngaua* «notre père». Le nom de *Bundjil* est également déjà en soi un terme de respect, il signifie «seigneur»[2]; il en est de même du *Baiame* des Euahlayis qui signifie «le grand», du deuxième nom de *Daramulun*: «grand *Biamban* (maître)». Il est évident que l'objection de Hartland ne porte pas sur tous ces noms qui témoignent expressément de la vénération des indigènes. Elle ne prouve pas non plus, quand on tient compte de l'habitude assez répandue que les femmes (et les enfants) ne doivent pas prononcer le nom de l'être suprême et sont obligés se servir d'autres expressions comme «père». Il en est ainsi chez les Euahlayis et les Ngarigos.

Non seulement les observations qui se rapportent aux êtres suprêmes sont inexactement citées par Hartland, il en est de même pour celles qui regardent l'usage des noms en général. Chez les tribus du Sud-Est de l'Australie on s'abstient de prononcer le nom, non pas parce qu'on appelerait par là le porteur du nom, mais parce que d'autres pourraient apprendre le nom et pourraient s'en servir pour nuire par des enchantements à celui qui le

[1] LI p. 39. Il croit seulement que la défense de prononcer le nom de l'être suprême empêchait au moins qu'on ne prit en vain ce nom. Ce serait déjà un progrès dans l'évolution religieuse. La civilisation ferait faire ici un pas en arrière: le missionnaire ne peut pas oser prononcer le mot «God» devant les sauvages, parce que ceux-ci n'ont entendu ce terme chez les blancs qu'en connexion avec le mot «damn» (dans le juron anglais: God damn!). C'est une vérité bien triste, et la civilisation se trouve ici une fois de plus du côté des sauvages.

[2] Chez les Kurnaïs les hommes avancés en âge reçoivent également une espèce de nom d'honneur, qui est ordinairement un composé de *bundjil*, p. ex. *bundjil tambun* (*tambun* est une espèce de poisson; l'homme en question était habile à le prendre), *bundjil-boru* (*boru* = magicien, le porteur de ce nom était un magicien célèbre), HSE p. 738—739. De là, ce terme a passé aussi chez les Kulins, les Wurunjerris, les Wotjobaluks et les Mukjawaraints; mais il est significatif que quand ils se servent du terme *bundjil* = seigneur, tout court, ils ne l'appliquent qu'à l'être suprême.

porte (HSE, p. 737); voilà la raison pour laquelle le propriétaire du nom se fâcherait si on faisait connaître son nom. On comprendra facilement que ceci ne peut pas être le cas pour l'être suprême, d'abord parce que tous les hommes connaissent déjà, sans cela, son nom, et ensuite parce que sa toute-puissance le protège contre toutes les tentatives de mauvais charmes. Il est ensuite inexact que ce soit une habitude «common if not universal» chez les Australiens de posséder un nom secret. Parmi les tribus du Sud-Est qui seules nous intéressent ici nous ne savons cela que d'un très petit groupe, des tribus autour de Maryborough (HSE, p. 605, 607, 609) et des Kurnaïs (HSE, p. 738). Mais là aussi la situation n'est pas comme Hartland la décrit. Le nom absolument secret qui ne doit jamais être prononcé c'est le nom de l'enfance; on le dépose aux cérémonies de la puberté, où le jeune homme reçoit un nouveau nom sur lequel on ne garde pas un silence aussi strict et qui chez les Kurnaïs n'est pas du tout un nom secret (HSE, p. 738).

En résumé nous pouvons constater que l'objection de Hartland a manqué son but[1] et que nous pouvons considérer comme un point acquis, que dans la manière dont on traite les noms de *Daramulun* et des autres êtres suprêmes, il se traduit une grande vénération.

On peut ensuite aussi considérer comme une expression du respect que le culte de ces êtres suprêmes ne connaît pas d'images, qu'il est défendu, en dehors des mystères, c'est-à-dire d'une manière permanente, d'avoir des images qui les représentent. L'objection de Hartland que les indigènes n'ont pas d'idoles du tout, pas même pour les «dieux inférieurs», qu'il ne s'agit pas ici d'une question religieuse, mais d'évolution artistique, est tout-à fait hors de propos. Je ne trouve nulle part une preuve qu'il n'y ait pas de représentation figurative des êtres surnaturels inférieurs que l'habitant du Sud-Est de l'Australie connaît encore (qui cependant ne sont l'objet d'aucun culte et qu'on ne peut par conséquent appeler les «dieux inférieurs [low gods]»). Hartland ne pourra citer aucun renseignement relatif à ce point, puisque Howitt se tait malheureusement là dessus comme sur tout ce qui regarde les ornements et la vie artistique de ces indigènes. Si cependant, comme Hartland le concède lui-même, la raison de ce manque complet d'images des êtres suprêmes est le désir de garder intact le secret qui les enveloppe, nous devrions nécessairement trouver des représentations des divinités inférieures, puisque par rapport à elles il n'existe pas de loi du secret. Il est, de plus, entièrement inexact que cette absence de représentations n'est qu'une question du développement des arts; les Australiens font des dessins d'hommes et d'animaux, il font même des représentations de l'être suprême, mais seulement dans les mystères. Il les connaissent par conséquent très bien, et néanmoins ils les défendent. Même si le désir de garder le secret serait l'unique motif de cette défense, ce serait déjà une marque de respect; il y a là dessous le désir d'éviter toute profanation; les femmes et les enfants constituent sous ce

[1] Beaucoup moins on pourrait recourir, pour l'explication de ce phénomène, à la crainte qu'éprouvent les peuples voisins à prononcer les noms des défunts, puisque ces êtres suprêmes ne sont jamais morts et ne peuvent pas être mis sur le même pied que les esprits des défunts.

rapport le «*profanum vulgus*». S'efforcer de préserver quelque chose de la profanation est déjà un culte réel, bienque négatif. Cette absence d'images dans le culte de l'être suprême est aussi ailleurs un fait remarquable, là où les «idols» sont déjà richement développés, comme Lang le remarque bien à propos pour le dieu *Ahone* des Virginiens, ensuite aussi pour l'être suprême des Bantous, des Nègres du Soudan, chez les Romains etc. Il y a là une coïncidence remarquable avec le manque d'images dans la religion du dieu d'Israël. C'est un signe que le culte de cet être suprême date des temps les plus primitifs, et comme l'observe justement A. Lang «des temps qui précèdent les idoles».

En jetant un regard en arrière sur toutes les qualités que dans notre discussion avec Hartland nous croyons avoir revendiquées avec un plein succès pour ces êtres suprêmes, leur éternité, leur toute-puissance, leur omniscience, leur pouvoir créateur, leur intégrité morale, leur surveillance sur l'ordre moral, leur bonté et leur providence pour les hommes, la position relativement noble qu'ils occupent partout, la vénération extraordinaire dont ils sont entourés: nous devrons rejeter le jugement de S. Hartland sur ces indigènes du Sud-Est de l'Australie et leurs êtres suprêmes: «Un sauvage croit que son dieu est exactement le même être que lui-même; son dieu reproduit sur une plus grande échelle ses traits intellectuels, moraux et physiques. Le dieu des sauvages n'est pas un «noir divinisé», mais le sauvage lui-même, élevé à la puissance *n*» (HI, p. 313). Nous croyons plutôt que dans les principes de ces êtres suprêmes comme dans tous les traits principaux de leur nature, il se révèle des éléments qui dépassent de beaucoup la nature humaine, même élevée à la puissance *n*. Dans l'achèvement du tableau, la nature humaine a pu servi de modèle pour quelques détails, mais non poser les éléments constitutifs et la configuration de tout l'ensemble.

La morale des Australiens du Sud-Est.

Comme Lang avait entre autres choses fait remarquer l'élevation considérable de la législation morale chez ces tribus, élevation qui est en connexion intime avec l'être suprême, Hartland en entreprend un examen minutieux des mœurs des indigènes. Une série d'objections est le résultat de cet examen critique.

Il échoue d'une manière éclatante avec le premier reproche qu'il fait, tellement que par là il contribue à faire ressortir davantage encore la position avantageuse que les tribus du Sud-Est occupent au point de vue moral en comparaison des autres tribus australiennes qui ne connaissent pas d'être suprême. Il prétend que les mystères dans lesquels, d'après l'expression de Lang, «le meilleur de leurs idées est communiqué», sont célébrés «avec une cruauté horrible et une obscénité plus que bestiale» (HI, p. 294). Hartland n'indique pas de sources pour son affirmation. Celle-ci est en effet étrange. Pour les autres tribus de l'Australie, on connait bien «l'horrible cruauté» de la circoncision et subincision des garçons et les traitements analogues des jeunes filles, comme aussi les débordements sexuels auxquels ils se livrent; mais pour les tribus du Sud-Est on n'en savait rien. On n'y pratique pas

même chez tous l'enlèvement des dents et là où il a lieu c'est une épreuve de la constance du candidat. On peut donc être curieux quelles preuves Hartland alléguera pour cette première partie de ses objections.

Quant aux «obscénités bestiales» il faut insister sur le fait que Howitt, qui est communément regardé comme le plus compétent et le plus sûr témoin pour les pays dont il s'agit ici, n'en dit pas un mot dans les descriptions très détaillées qu'il fait des mystères des Yuins et des Kurnaïs. Il ne mentionne également rien de semblable pour les autres tribus dont il a décrit les mystères plus sommairement. Une seule fois il raconte quelque chose d'analogue d'après le rapport d'un tiers (HSE, p. 612). Mais dans ce cas il s'agit précisément de tribus chez lesquelles les mystères ont déjà dégénéré (p. 609) et où les instructions morales n'étaient pas rattachées aux mystères (p. 611). L'explorateur qui a fourni les plus nombreux et les plus expressifs rapports sur «les obscénités bestiales», c'est R. H. Mathews, qui, dans les nombreux articles dont il encombre les revues australiennes, anglaises, américaines, françaises, allemandes et autrichiennes, remarque si souvent qu'il lui a été donné de voir le premier ceci ou cela. Il n'a, au contraire, rien à rapporter du culte des êtres suprêmes, sur la réalité desquels, quoiqu'on pense d'eux pour le reste, il n'est plus permis d'exprimer des doutes après les rapports de Howitt. Ceci justifie déjà la méfiance envers les récits de Mathews. Hartland lui-même connait cette méfiance qu'on nourrit effectivement contre eux chez des ethnologues de profession. En rendant compte d'un travail de Mathews[1] il n'ose pas aller plus loin et se contente de dire que ces ouvrages méritent «à peine [hardly] l'incrédulité [incredulity] avec laquelle on les accueille dans certains milieux». Il avoue que le «wise student» doit employer plusieurs précautions avant d'en faire usage; qu'ils sont pour le moins bons à être mis en réserve pour des études ultérieures[2].

[1] Man, 1906, p. 153.

[2] «. . . in the last resort he pigeon-holes the statement for further enquiry.» Il aurait été préférable si Hartland eût laissé dans les «pigeon-holes» ces obscénités amassées par Mathews. Nous avons plusieurs objections à faire contre les rapports de Mathews. Ainsi, précisément en ce point, il s'abandonne à ses opinions philosophiques et affirme que les obscénités se retrouvent chez les Australiens comme on les rencontre chez tous les peuples primitifs. Cette dernière affirmation est fausse. E. H. Man, p. ex., raconte, à propos des cérémonies d'initiation chez les Andamanais, qu'une danse qui y est prescrite exige des bonds très forts et que les jeunes filles se revêtent pour cette occasion d'un tablier particulièrement long, «de manière que la pudeur même des plus chastes n'est pas blessée». (E. H. Man, On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, p. 64.) Dans plusieurs cas, c'est la décadence, la corruption qui produit des cérémonies comme Mathews les raconte. A ce sujet nous devons insister sur deux faits: 1° Pour la plupart, ce cont réellement des «broken tribes» dont Mathews rapporte de semblables dépravations, des tribus qui sont en train de dégénérer et qui souvent ont été corrompus par les blancs; 2° dans plusieurs cas, Mathews n'a pas assisté lui-même aux mystères, mais il s'en est fait rendre compte par d'autres; il serait donc important de savoir quels ont été ces individues, car même chez ces peuples primitifs, il y a des fripons et des gens honnêtes. Naturellement Mathews était pleinement dans son droit en voulant constater ces choses; mais on a je ne sais quelle impression, quand on voit que même dans les petits vocabulaires qu'il a composés, l'élément sexuel y occupe une si grande place qu'on n'est pas accoutumé à lui voir assignée dans d'autres travaux de ce genre, — et je crois me connaître un peu en vocabulaires. Quant aux obscénités que Mathews rapporte de ces mystères, il n'a pas tenu

Lang avait attaqué la thèse de l'animisme et d'autres systèmes qui prétendent qu'aux premiers degrés de l'évolution la religion et la moralité n'ont pas eu de connexion entre eux. Lang renvoyait à la condition certainement primitive des Australiens chez lesquels cependant l'élément éthique dépend au suprême degré de l'élément religieux et en est compénétré. N'étant pas animiste, Hartland n'avait rien à objecter, mais il cherche à revenir à la charge par un autre côté. Avec un groupe de sociologues français, il croit que précisément aux degrés les plus bas de la civilisation, la religion a été intimement liée à tous les détails de la vie quotidienne. Mais en cet état, la religion n'était qu'un côté spécial de la vie sociale; ses prescriptions ne sont pas autre chose que les lois nécessaires à l'entretien de la vie sociale, de l'existence de la tribu (HI, p. 316—317).

Si par là Hartland veut dire qu'à cette étape de la civilisation la religion est uniquement sociale, et ne signifie rien pour l'individu, nous lui répondons que ses déductions ne sont que des spéculations gratuites. Nous savons à peine quelque chose sur la vie individuelle chez les peuples primitifs et le côté religieux est le moins connu[1]. Les grands ouvrages de Spencer et Gillen n'ont fourni presqu'aucun renseignement de ce genre sur les Australiens, et Howitt, à côté du cas très méritoire que nous citerons plus bas, en offre également très peu. L'ouvrage de Mrs. Parker «The Euahlayi Tribe» a plus de valeur sous ce rapport, parce qu'il décrit davantage la vie tout entière et parce qu'il entremêle de nombreux traits individuels à la description de l'état général de la tribu. Ici nous trouvons immédiatement deux

compte d'une circonstance très importante: dans les mystères on représente effectivement des choses semblables, non pas en réalité, mais seulement par allusion, et uniquement pour faire comprendre aux candidats qu'il ne leur est pas permis de se livrer à ces pratiques. Howitt attire expressément et à plusieurs reprises l'attention sur ce détail, et raconte entre autres que même des ordres formels sont changés dans le sens contraire par l'apposition du mot *Yah!* (HSE pp. 544, 548 ss.) Une fois Mathews lui-même représente exactement la situation. Dans le rapport sur le borah des Kamilaroïs (Journ. and Proc. of the Royal Soc. N. S. W. XXVIII, 1894, p. 121 ss) on lit que tous les jeunes gens "would go through many obscene gestures for the purpose of shoking the young fellows and if the latter had shown the least sign of mirth of frivolity, they would have been hit over the head whit a nullah by an old man appointed to watch them. This pantomimic representation was enacted for the purpose of teaching them to abstain from masturbation and from those offences which have been called 'the abominations of the cities of the plain". – Comment expliquer ce brusque changement dans l'appréciation de ces scènes? C'est bien simple: le rapport ne vient pas de Mathews même, mais d'un Police Officer, J. T. Crawley, et Mathews l'a adopté. Cet homme aura si bien compris la langue de la tribu en question qu'il ne pouvait pas seulement suivre la marche extérieure des représentations, mais en saisir aussi le véritable sens. Il ne peut aucunement être question de ce que Mathews ait eu une connaissance exacte des langues de toutes les tribus sur lesquelles il a publié des rapports. C'est pourquoi les événements extérieurs qu'il décrit peuvent être exacts, mais il n'est pas toujours à même d'en donner l'interprétation exacte. Je montrerai à l'occasion qu'il généralise aussi volontiers dans ses travaux linguistiques et qu'en s'en tenant à un schéma préconçu il donne des renseignements directement faux. Voyez aussi ce que constate Fr. Graebner dans le «Zentralblatt für Anthropologie», vol. XII (1907), p. 339, au sujet de quelques affirmations faites par M. Mathews: «Par de telles fautes manifestes tout l'édifice éveille le soupçon d'être une construction théorique.» Somme toute: R. H. Mathews n'est pas un témoin classique.

[1] Voyez notre exposition dans l'article: «L'ethnologie moderne», Anthropos I, p. 616.

documents intéressants qui font voir que la morale des Australiens n'est pas seulement sociale, qu'on n'attend pas pour en communiquer les prescriptions à la jeunesse le temps où «les jeunes gens prendront leur place dans le système social comme un élément plus qu'accessoire» (HI, p. 317). Déjà dans le chant du berceau (ne pas prendre ce mot à la lettre!), la mère commence à exprimer à l'enfant ses désirs et ses exhortations; pour lui inspirer une libéralité généreuse, elle chante comme il suit:

«Donne moi, baby,
Donne à elle, baby,
Donne lui, baby,
Donne à n'importe qui, baby,
Donne à tous, baby.» (l.c. p. 52).

Pour le remplir de bonté et d'honnêteté, elle chante:

«Sois bon,
Ne vole pas,
Ne touche pas ce qui appartient à d'autres,
Laisse toute chose à sa place,
Sois bon.» (l.c. p. 54).

Que maintenant les prescriptions éthiques soient en même temps sociales, c'est à quoi on n'a rien à objecter ni du point de vue de la morale considérée en elle même, ni du point de vue religieux, ni même en considérant seulement le bien de l'individu. Car l'individu a besoin de la société pour son plein développement; il y va donc de son intérêt quand la société est consolidée. Mais nous verrons encore en détail qu'avec la théorie du caractère exclusivement social de la morale on ne peut pas se tirer d'affaire chez les Australiens.

Dans la critique de détail contre la morale australienne, Hartland s'attache aux cinq commandements principaux des Kurnaïs (v. plus haut), parce qu'il lui a déplu extrêmement que Lang, en les énumérant, eût mis chacun d'eux en parallèle avec une loi du décalogue ou avec un autre précepte biblique: le premier avec le quatrième, le deuxième et le troisième avec le précepte de l'amour du prochain, le troisième avec le sixième, le quatrième avec les prescriptions alimentaires du Lévitique. Suivons-le dans sa critique.

Le premier commandement des Kurnaïs, «d'écouter les anciens et de leur obéir», a aussi peu à faire avec le quatrième précepte du décalogue qu'avec la loi sur la vaccination, dit Hartland un peu rudement. Ce commandement se donne précisément à l'époque où les jeunes gens sont affranchis de la puissance paternelle et entrent dans la tribu comme membres autonomes. La loi se rapporte à l'universalité des hommes anciens de la tribu qui en possèdent l'autorité, et l'enseignement de cette loi par les anciens n'est qu'un acte d'égoïsme pour maintenir leur pouvoir par les commandements et les menaces qui s'y rattachent, pour se réserver certains aliments, s'assurer la possession de leurs femmes (HI, p. 317—318).

Ces objections de Hartland sont de nouveau pour la plupart des hypothèses *a priori*. Les faits tiennent une autre langage. Howitt au moins observe

par rapport aux mystères de Victoria et de la Nouvelle Galles du Sud que les défenses d'aliments qu'on y impose n'ont pas tant pour but de procurer aux anciens des aliments plus nombreux et plus exquis, mais d'accoutumer la jeunesse à se vaincre soi-même[1]. Par rapport à la possession des femmes Hartland doit lui-même avouer que chez les Kurnaïs, les anciens sont comparativement désintéressés [comparatively unselfish] (l. c. p. 324); il faut encore ajouter que chez les Kurnaïs ce ne sont les parents qui fiancent leurs enfants, mais le jeune homme lui-même se déclare auprès de son amante et celle-ci a toute liberté d'accepter ou de rejeter sa demande. Comme Howitt le prouve dans son chapitre sur la distribution des aliments par de nombreux exemples, les anciens ne reçoivent pas seulement des jeunes, mais ils font à leur tour des distributions aux jeunes quand ceux-ci n'ont plus rien. Et chez les Wurrunjeris les vieillards disent que *Bundjil* se réjouit beaucoup quand il voit qu'on pourvoit largement à la nourriture des anciens et des enfants (HSE, p. 766). Dans les mystères des Euahlayi, la bonté envers les vieillards et les faibles est enseignée comme un commandement de *Baiame*[2]. Dans tout ceci, il ne peut donc pas être question de l'égoïsme des anciens. Leur obéir, quand ils sont l'autorité légitime, tombe effectivement sous le quatrième commandement, qui embrasse tous les devoirs envers les autorités humaines.

Il n'est pas davantage exact que par l'initiation le jeune homme soit affranchi de tous les devoirs envers ses parents. Même quand il est marié, il doit transmettre la meilleure part des produits de sa chasse à ses parents et aux parents de sa femme, le plus souvent d'après des lois bien déterminées que Howitt expose dans le chapitre mentionné ci-dessus. Ici on a donc le quatrième commandement dans le sens le plus strict.

Pour ce qui regarde le commandement suivant: «partager tout avec les amis», Hartland est déjà plus réservé. Il croit que cette exhortation ne peut se rapporter qu'à la distribution des aliments qui est déjà réglée par des lois de la tribu; Lang devrait d'abord citer des faits qui prouvent que ce commandement va au-delà de semblables lois des tribus (HI, p. 319—321). Hartland oublie que déjà l'établissement et, comme tous les rapports l'affirment, l'observation consciencieuse de ces lois sur la distribution des aliments, qui en certains cas peut imposer de graves sacrifices à l'abnégation, sont quelque chose de très remarquable. Mais les indigènes vont encore au delà. Les faits que Hartland exige en guise de preuves ont été recueillis par Howitt avec une sympathie et un dévouement visibles; ils méritent tous d'etre universellement connus, nous les faisons donc suivre en traduction littérale (l. c. p. 766—768):

«Si chez les Wurrunjeris un homme devient si vieux qu'il ne peut plus marcher, son fils ou le frère de sa femme ou le mari de sa fille le portent

---

[1] HSE p. 640. Dans le Queensland on poursuivait davantage le premier but. Dans la question sur la priorité des deux motifs, Howitt se décide pour la pratique du Queensland, parce que les hommes anciens avaient certainement d'abord pris soin d'eux-mêmes là où ils le pouvaient. Voilà cependant une assertion gratuite qui ne s'accorde pas avec ce qu'il a dit lui-même à la page précédente, que les hommes de la génération plus ancienne étaient dignes de tous les respects.

[2] Parker, The Euahlayi Tribe, p. 79.

de campement en campement... J'ai connu plusieurs cas de ce genre, y compris plusieurs cas chez les Kurnais, où des maris transportaient leurs femmes quand celles-ci étaient trop âgées ou trop malades pour pouvoir marcher.

«Chez les tribus des environs de Maryborough dans le Queensland, les gens étaient très bons envers des parents vieux ou malades et ils les portent sur des brancards.

«Dans la tribu des Daleburas, une femme qui était estropiée depuis sa naissance fut portée à tour de rôle par les membres de sa tribu et ceci se fit jusqu'à sa mort, quand elle était âgée de plus de soixante ans.

«Une fois, plusieurs d'entre eux se précipitèrent dans une rivière grossie pour sauver une vieille femme pour laquelle la mort aurait été un soulagement.

«Je connais aussi le cas d'une mère qui prenait soin de son enfant malade, refusa toute nourriture et fut inconsolable quand il mourut.

«Chez les Kulins, ceux qui ont eu du succès [à la chasse] partagent avec qui n'en ont pas eu; de manière que personne ne souffre de la disette pendant que d'autres ont quelque chose; ce don n'est pas regardé comme une faveur, mais comme un droit qu'on apporte à l'indigent et on le jette à ses pieds[1].

«Mr. Christison me raconta [à Mr. Howitt] que quand il était dans ses voyages d'exploration, uniquement accompagné de ses noirs, quand la nourriture vint à manquer et que les portions devinrent petites, les noirs refusaient leur part en disant que lui en avait un plus grand besoin. A des occasions antérieures, quand il avait avec lui ses compatriotes, le contraire arriva; on se précipitait sur le sac à provisions et dès que des difficultés s'élevaient, on murmurait régulièrement.»

A propos de tous ces détails, Howitt fait la remarque très juste: «Les exemples que nous avons cités dans ce chapitre sur la distribution des aliments entre les proches et les parents et le soin spécial des vieillards donnent une tout autre idée du caractère des indigènes qu'on en a ordinairement. Cette dernière opinion découle de ce qu'on voit chez les noirs de notre civilisation. La description si souvent répétée du noir qui mange le mouton du blanc et en jette un os à sa femme, assise derrière lui dans la crainte d'un coup de massue, c'est en partie le nouvel ordre de choses qui provient de notre civilisation et abolit les vieilles lois» (l. c. p. 777).

Lang raconte un exemple cité par Brough-Smyth qui permet de voir comment même de sévères lois d'une tribu sont tempérées par des traits de bonté: «Un indigène avait volé à un autre du sucre. La législation de la tribu conférait à ce dernier le droit d'administrer quelques coups de massue

[1] Ajoutons encore ce que l'on raconte des Kamilarois. «Dans les mystères, les jeunes gens sont instruits sur les règles par rapport à la nourriture, au soulagement des vieillards et des infirmes et sur les devoirs envers ceux qui ont des familles nombreuses. Les vieillards et les infirmes participent les premiers aux distributions, ensuite ceux qui ont une nombreuse famille .... On lui permet de manger les mâles de certaines espèces d'animaux, p. ex. du manicou; ceux d'autres espèces restent défendus. Les animaux mâles de ces autres espèces qu'il trouve peut-être et tue, il doit les apporter au campement et les déposer devant les cabanes de ceux qui à cause de leur âge avancé ou de leurs infirmités ne peuvent pas aller à la chasse, ou qui ont des familles nombreuses.» (HSE p. 594.)

sur la tête du voleur. Il donna les coups, éclata en sanglots, baisa le voleur et se frappa lui-même plusieurs fois la tête avec la pointe de la massue» (LI, p. 42).

Voici donc en abondance les faits que Hartland désirait.

On peut également les lui fournir pour le cinquième commandement: «vivre en paix avec ses amis.» Hartland prétend que tout ceci n'est que l'esprit d'utilitarisme de la tribu, parce que les différends provoqueraient des confusions dans l'ordre de la tribu ou des guerres avec les voisins (HI, p. 321—322)[1]. On pourrait néanmoins répliquer que ces motifs existent partout; est-ce cependant que la législation sociale pourrait donner partout de tels commandements et soutenir leur exécution comme on le rapporte des noirs? Écoutons de nouveau Howitt: «Dans leur état sauvage, les Daleburas semblent vivre assez en paix. Il (Mr. Christison) avait vu un campement de 300 personnes pendant trois mois sans dispute aucune» (l.c. p. 768). Howitt saisit clairement la différence entre les indigènes primitifs et les «civilisés», en assistant aux mystères des Kurnaïs «où les gens vivaient pendant une semaine de leur vie ancienne ... Toute cette semaine se passa sans un seul différend ou dispute.»

En critiquant le commandement: «ne pas avoir de relations avec des filles et des femmes mariées», Hartland commence malheureusement de nouveau par une thèse *a priori*, la foi sur l'antériorité du mariage par groupes. Il prétend ensuite que tout le commandement tend uniquement à empêcher des alliances entre de trop proches parents ou à sauvegarder le droit des parents qui reçoivent des présents au mariage de leurs filles. «En général, conclut-il, il est manifeste que le dit précepte n'est destiné à provoquer ni la vertu morale de la chasteté ni la courtoisie chevaleresque envers les femmes; il est d'abord et avant tout un moyen de gouvernement. Sa valeur éthique ne dépasse pas d'un pouce l'état de barbarie générale des Kurnaïs» (HI, p. 322—325).

Nous voulons examiner en détail les faits qui pourraient être allégués comme «preuves» en faveur de l'existence antérieure du mariage par groupes chez ces tribus. Hartland lui-même ne les mentionne pas, bien que cela eût été plus méritoire que la répetition d'une théorie spéculative. Il y a d'abord le prêt des femmes mariées, fait à des amis et des hôtes. Chez les tribus qui nous intéressent ici, cela n'arrive que rarement; il a lieu rarement chez les Yerklaminings (HSE, p. 256); à l'occasion donnée, chez les Yuins (HSE, p. 266); on n'aime pas à le voir chez les Narrinyeris (p. 260); chez les Gournditch-maras il n'arrive que rarement et provoque chaque fois de violents combats avec les meilleurs éléments de la tribu (p. 249). Il n'était

[1] Du rapport tout à fait isolé d'un explorateur, que le jeune homme est exhorté à se considérer dans sa bonne conduite comme responsable vis-à-vis de la tribu, des anciennes traditions et des vieillards, Hartland conclut qu'on n'y enseigne pas la responsabilité devant l'être suprême, que les prescriptions éthiques sont donc uniquement des lois sociales. Partout ailleurs cependant, dans l'immense majorité des cas, les lois éthiques sont référées formellement à l'être suprême, comme à leur auteur et juge; ce cas isolé ne dit donc rien. De plus il n'est pas même dit qu'ici aussi la relation à l'être suprême n'existe pas parallèlement aux autres motifs.

pas fréquent que chez les Kamilarois, et seulement avec l'assentiment de la femme (p. 208), ensuite chez les Geawegals qui ont des relations de parenté avec les Kamilarois (p. 216). Chez ceux-ci, comme chez les Wakelburas, se pratique aussi la permutation des femmes qui, chez les Kurnaïs, chose curieuse, n'est exigée par les anciens qu'au temps de l'*aurora australis*, qui annonce toujours l'approche d'un grand malheur; il en est de même chez les Wiimbaios à l'approche d'un grand malheur et au temps des assemblées générales. Des autres tribus on ne raconte rien de semblable; pour les Ngarigos on constate expressément l'absence de ces usages (p. 198). Il est absolument arbitraire de regarder le prêt des femmes comme un vestige du mariage par groupes; il est beaucoup plus naturel d'y voir une attention, un agrément qu'on veut offrir à un ami, à son hôte, comme un Yuin le déclara nettement en prêtant une de ses femmes à son ami: «Le pauvre garçon, il est veuf et a un long chemin à faire, il se sentira isolé» (p. 266). La permutation peut être regardé du même droit comme le commencement de la débauche, en Australie aussi bien qu'à Paris et ailleurs en Europe.

Il reste encore une espèce de *ius primae noctis* qui est exercé par les camarades de l'époux vis-à-vis de la fiancée quand celle-ci a pris avec lui la fuite de la maison paternelle et que les camarades l'y ont aidée. On raconte quelque chose d'analogue des Narrinyeris (p. 261), des Kurnaïs (p. 227), des Ngarigos (p. 198), des Kamilaroïs (p. 206), des Mukjawaraints (p. 245—246). On rapporte expressément que cette pratique n'existe pas chez les Wotjobaluks (p. 245) et les Wolgals (p. 198), qui la désapprouvent comme «très-mauvaise». Cet usage ne peut pas non plus servir de preuve pour un mariage entre groupes autrefois existant. Ce n'est certainement pas le cas pour les Kurnaïs, les Kamilaroïs, les Ngarigos: car les amis qui accompagnent le fiancé sont ceux qui ont été initiés avec lui aux mystères; si nous avions affaire à des vestiges du mariage par groupes, le même droit appartiendrait à tous les hommes du même totem ou du même clan. Ceci cependant n'est rapporté que des Mukjawaraints; chez les Narrinyeris il n'est question que des «camarades» [comrades] en général. Mais même là où tous les hommes du même totem et du même clan ont ce droit, l'argument ne prouve pas encore, et les autres explications paraissent plus naturelles, surtout si l'on considère de plus près les circonstances. Puisque les amis ont prêté secours pour l'enlèvement, ce «droit» prend les proportions d'une récompense. Cette assistance est formellement mentionnée chez les Kamilaroïs et les Narrinyeris; chez ces derniers, les jeunes gens de la parenté disent ouvertement au fiancé qu'ils ne le défendront qu'à condition qu'il leur accorde ce droit. Le même sens de cette pratique se manifeste chez les Kurnaïs par la raison que ce droit n'existe pas pour une femme qu'un guerrier a tout seul capturée pendant la guerre[1].

[1] N. W. Thomas arrive dans tous ces points aux mêmes conclusions. Kinship Organisation and Group Marriage in Australia, p. 142ss. Il fait remarquer encore que chez les Yuins, le droit de libre accès ne subsiste que vis-à-vis de la jeune fille qui a pris la fuite avec son amant et a été rejointe par les persécuteurs, tandis qu'il n'en est pas question pour une jeune fille qui a contracté des fiançailles dans les circonstances ordinaires. Ce droit est, par con-

Tous ces usages que nous avons résumés ici ne sont naturellement pas à l'honneur de ces tribus et, comme Lang l'observe justement, «on ne peut pas les couronner de la couronne blanche d'une vie intègre» (LI, p. 43). Mais, pour insister encore une fois sur ce point, ils sont loin des égarements qui se trouvent chez les tribus sans culte d'un être suprême où, dans l'institution du *Pirrauru*, l'adultère continuel est légalisé (v. plus haut, p. 131), où, p. ex. chez les Urabunnas, à certaines occasions, la licence effrénée va si loin qu'elle permet l'union du père avec sa fille. Chez les Narrinyeris seulement, qui sont les plus proches voisins de ces tribus, on permet à ceux qui prennent part aux cérémonies de puberté le commerce indistinct avec de jeunes personnes, même avec celles du même clan et du même totem, ce qui est ordinairement inouï, et est puni de mort[1]. Quant aux Geawegals, on raconte bien qu'à l'occasion «ont lieu des saturnales dans lesquelles des femmes sont prêtées ou échangées à de jeunes maris, mais le témoin, un Geawegal, eut lui-même honte en racontant ces détails; de pareilles choses se faisaient de nuit et il se passait des années avant qu'elles se renouvelassent» (p. 217).

Partout ailleurs chez les tribus dont nous parlons ici, de telles débauches sont inconnues. L'observation exacte de la fidélité conjugale est expressément attestée pour les Euahlayis[2], les Wiimbaios (HSE, p. 195), les Wotjobaluks (p. 245, 247), les tribus des environs de Maryborough (p. 233, 535). L'enfant illégitime ne reçoit pas de totem chez les Wakelburas (p. 224). Que la polygamie soit rare, est expressément attestée pour les Kurnaïs (p. 256), les Kamilaroïs (p. 206), les Wotjobaluks (p. 275). On veille également sur la chasteté avant le mariage et en dehors de lui. Les hommes et les femmes célibataires ont leur couche séparée chez les Kaiabaras; les vieilles femmes ont l'oeil sur la jeunesse pour qu'il n'arrive pas d'indécence (p. 776). Dans les tribus du Sud-Ouest de Victoria, toute relation personnelle entre individus mariables, tant qu'ils ne sont pas consanguins, est interdite (p. 251). Chez les tribus des environs de Maryborough, il est permis aux jeunes filles qui le désirent, de se faire faire la cour par leur amant dans un gîte isolé et il y en a qui tombent. «Mais beaucoup d'entre eux, rapporte Howitt, n'y allaient pas et bon nombre restèrent parfaitement vertueuses jusqu'à ce que leur fiancé les épousât» (p. 233). Et Mrs. Parker raconte que, quand chez les Euahlayis une jeune fille venait à tomber, c'est à qui la punirait le plus de ses frères et de la parenté masculine. A ceci se rattache la belle légende des Pleïades, des *Meiamei,* que Mrs. Parker raconte également des Euahlayis. Ces *Meiami* sont sept vierges merveilleusement belles, à longue chevelure. Elles

séquent, une espèce de punition, comme cela a lieu aussi parfois en cas d'adultère de la part de la femme; voyez plus bas. Enfin on pourrait penser à un *onus incumbens deflorationis*, que Hartland lui-même reconnaît comme point de départ dans un cas semblable, v. son article «Concerning the Rite at the Temple of Mylitta» dans «Anthropological Essays presented to E. B. Tylor», Oxford 1907, p. 189.

[1] HSE p. 261. Ceci ne peut donc pas être ramené au mariage par groupes, puisque celui-ci observe la division en clans et totems. S'il s'agit ici de vestiges, ce ne seraient que les vestiges d'une promiscuité effrénée. Mais Howitt lui-même n'ose pas se prononcer pour celle-ci; il cherche à se tirer de l'embarras en parlant vaguement d'un «survival of older customs».

[2] Parker, The Euahlayi Tribe, p. 60.

sont insensibles à toutes les propositions des hommes, ce sont des vierges de glaces; leur père est une montagne rocheuse, leur mère un torrent glacé. Quand une fois elles parurent sur terre, tous les hommes furent embrasés d'amour pour elles, mais elles restèrent immaculées. Deux seulement furent faites captives par la ruse d'un homme et retenues par lui pendant quelque temps sur la terre. Elles réussirent cependant à s'échapper et furent admises de nouveau par leurs sœurs dans leur société au ciel. Mais souillées par le séjour forcé auprès de l'homme terrestre, les deux ne brillent plus de la même clarté que leurs sœurs. «Cette légende, ajoute Mrs. Parker, fut racontée quand on vantait la beauté de la chasteté[1]». Il est aussi remarquable que les jeunes gens qui se montrent faibles dans les mystères s'attirent ordinairement la réprimande qu'ils se sont trop occupés des jeunes filles. A tout cela vient s'ajouter que dans les mystères des Yuins (HSE, p. 549) on propose formellement aux candidats, comme un vice à éviter, la sodomie, et chez les Kamilaroïs (v. plus haut p. 116 note) il en est de même de la masturbation et de la sodomie.

Dans toutes ces prescriptions, il y a certainement plus que des «mesures de gouvernement». Naturellement on vise par là aussi à protéger le mariage, la famille et à sauvegarder ainsi les intérêts généraux de la tribu; c'est aussi une des fins du sixième commandement du décalogue. Mais nous pensons que le sens de la chasteté personnelle n'en est pas moins nettement éveillé et nous nous permettons d'ajouter que ces témoignages seraient encore plus explicites, si les explorateurs n'avaient pas presque toujours mieux observé et consigné avec plus de zèle les côtés mauvais des indigènes que les bonnes qualités, d'abord parce qu'en général ils commencèrent leurs recherches, pleins de méfiance sur la vertu de ces tribus, et ensuite parce qu'ils mirent trop de zèle à surprendre quelques «survivances» du mariage par groupes ou d'une promiscuité sans frein.

La morale que nous avons appris à connaître chez les Australiens du Sud-Est a bien ses taches, mais elle ne manque pas non plus de traits beaux et aimables. Dans son ensemble, elle n'est pas essentiellement différente de celle qui dans le monde entier produit des hommes bons et qui a trouvé sa perfection et son apogée dans le christianisme. Il est donc superflu de parler d'une morale spéciale des Australiens du Sud. Cette dernière réserve faite, nous ne pouvons qu'adhérer au jugement de Howitt sur la morale des Australiens du Sud:

«Tous ceux qui ont été en relation avec la race indigène dans son état primitif s'accorderont avec moi à dire que dans ces tribus on rencontre des hommes[2] qui se sont efforcés de vivre d'après l'idéal [standard] de la morale de leur tribu; qui ont été des amis loyaux, fidèles à leur parole, réellement des hommes envers lesquels, bien qu'ils soient des sauvages, on doit ressentir un respect mêlé de sympathie.» C'est un jugement dur, mais non immérité, sur la civilisation européenne, qui là bas n'est plus chrétienne, quand il continue: «De tels hommes ne se rencontrent plus dans la dernière génération

[1] Parker, The Euahlayi Tribe, p. 95–96.

[2] Il n'y a pas de doute que, *mutatis mutandis*, il en est de même pour les femmes.

qui a grandi à l'ombre de notre civilisation et qui a été bien vite corrompue par elle» (l. c. p. 639)[1].

Nous pouvons conclure notre discussion sur la morale des Australiens du Sud-Est en établissant la thèse que, somme toute, elle n'est pas indigne des êtres suprêmes avec lesquels on l'a mise toujours en rapport.

Critique de la théorie de Lang.

Hartland a fait preuve d'un coup d'œil juste en soumettant à sa critique plutôt les faits mêmes sur lesquels Lang veut construire sa nouvelle théorie que la théorie en elle-même. Cependant il a aussi attaqué certains points de cette dernière et, nous le lui accordons expressément, son regard perçant a saisi les côtés les plus faibles.

Nous ne voudrions pas comprendre dans cet éloge l'objection par laquelle il réplique à l'introduction de Lang, qui prétend que les êtres suprêmes ne sont pas conçus comme des esprits et que déjà pour cette raison la théorie animiste tombe entièrement à faux. Hartland y adhère, si par «esprit» on entend ici l'esprit d'un défunt. A notre avis, Lang n'a pas compris la chose autrement. Hartland se range aussi de l'opinion de Lang quand celui-ci dit qu'à cette étape, la question de la nature spirituelle des dieux n'a pas encore été soulevée (H I, p. 307—308). «Mais, continue-t-il, ils [les sauvages] attribuent implicitement des qualités matérielles à leurs êtres suprêmes, qu'ils soient des esprits, des dieux ou des démons. Le tissu a pu être plus fin, les forces plus grandes, mais ils étaient de la même substance qu'eux.» Nous ne pouvons accepter cet «implicitement» qu'affaibli au dernier degré. Nous nous exprimerions plus exactement de la manière suivante: Ils étaient inconsciemment inclinés à se représenter cet être suprême d'après ce qu'ils avaient rencontré, dans leur expérience, de sublime, de grand et de puissant et tout cela était naturellement, au moins à la fois, matériel. Mais en concevant toujours plus nettement les idées qu'ils attribuaient à ces êtres suprêmes, p. ex. l'invisibilité actuelle, l'éternité, l'omniscience et d'autres qualités, une répugnance toujours plus explicite devait s'élever contre cette inclination inconsciente, jusqu'à ce qu'enfin, — et on peut regarder ceci comme un mérite de l'animisme — après avoir formé le concept d'un esprit pur, ils le débarassèrent de toutes les imperfections de ce qui est fini, pour l'appliquer expressément et délibérément à l'être suprême.

Si sur ce point nous ne sommes que très peu de l'opinion de Hartland, nous adhérons dans une mesure beaucoup plus grande à la critique qu'il adresse à la distinction que Lang fait entre l'élément religieux et mythologique, ou l'élément rationnel et irrationnel, dans les traditions des peuples non civilisés (v. plus haut, pp. 106 suiv. 111), sans cependant accepter, aussi

[1] Combien les indigènes comprennent l'identité de leurs prescriptions éthiques avec ceux du christianisme et l'opposition de tous les deux avec la morale de la plupart des blancs, cela ressort des paroles par lesquelles des Kurnais saluaient la nouvelle qu'après une longue période les mystères seraient de nouveau célébrés. Ils en exprimèrent leur joie, car les jeunes gens «grandissent en sauvages. Ils ont été trop chez les blancs, de manière que maintenant ils ne font plus attention ni aux paroles des vieillards ni à ceux des missionnaires». (HSE, p. 617—618.)

ici, tout ce qu'il dit la dessus. Hartland croit qu'une semblable distinction est purement subjective; elle ne consisterait ni dans les traditions mêmes, qui plutôt s'entremêlent partout sans limites bien fixes; actuellement ces peuples même feraient beaucoup moins semblable distinction. De plus, il croit que Lang n'est pas resté conséquent avec lui-même dans l'application de cette distinction aux cas particuliers (H I, p. 296 ss., H II, p. 48 ss.).

Dans sa réplique Lang ne nous semble pas avoir enlevé toute force à cette critique de S. Hartland. Il ne fait que confirmer le reproche de subjectivisme en écrivant: «Les idées religieuses sont celles qui, subtilisées, continuent à vivre en ce que j'appelle religion; les idées mythiques sont celles qui ne continuent pas à vivre ou de moins ne le devraient pas» (L I, p. 15). «Ce que moi j'appelle religion» et des idées «qui ne devraient pas survivre», voilà certainement des critères subjectifs. Lang détermine cependant — peut-être sans s'en rendre compte — plus exactement cette distinction subjective en disant: «Zeus défunt, Daramulun anéanti [éléments mythiques] n'offrent rien d'important à l'humanité, pendant que la religion — qu'elle soit un mythe ou non — est indubitablement quelque chose d'important pour l'humanité» (L I, p. 18). C'est donc une distinction d'après la valeur, et c'est déjà un degré de précision de plus. Personne ne peut interdire à Lang de faire une distinction de ce genre. Hartland lui-même ne pourra pas nier qu'en principe, cette distinction existe réellement, bien que dans la précision des détails, le subjectivisme aura toujours une part considérable.

Précisément pour cette raison, il n'est pas permis de prédire que cette distinction, telle que nous la faisons, sera aussi absolument et délibérément reconnu par les peuples non civilisés. Ici Lang est allé évidemment trop loin. Il représente les choses comme si cette distinction était ressentie par ces peuples dans leur ensemble: une espèce de critère objectif se manifesterait en ce que les éléments rationnels sont communiqués dans les mystères, à l'ombre du secret, avec un grand respect, tandisque les éléments irrationnels sont publiés en dehors des mystères, ouvertement et sans crainte. En nous en tenant aux Australiens du Sud-Est, dont il s'agit ici principalement, nous voyons que beaucoup d'éléments mauvais qu'Hartland avait rattachés aux mystères n'en faisaient pas partie. Nous pouvons donc dire que ceux-ci étaient restés relativement purs d'éléments mythologiques. On ne peut cependant pas nier qu'il s'en trouve encore, p. ex. le mariage de *Baiame* et de *Bundjil*, même avec deux femmes, la mère de *Daramulun*, *Ngalalbal*, le changement de la partie inférieure de *Baiame* en cristal de roche. *Mungan ngaua*, tant que nous le connaissons jusqu'ici, en a été le plus épargné. Pour prouver enfin que les parties mythologiques sont communiquées avec plus de liberté, les éléments religieux avec plus de réserve, nous avons, que nous sachions, seulement deux témoignages: l'un de Howitt pour *Daramulun*, l'autre de Mrs. Parker pour *Baiame*. C'est déjà médiocre pour l'Australie. Nous n'avons ensuite aucune attestation pour la connaissance de cette distinction parmi les Semangs de Malacca, les Andamanais, les Négrillos, les différents peuples de l'Amérique qui ont le culte d'un être suprême. Nous n'oserions pas affirmer *a priori* que cette distinction n'y existe pas de la manière dont le font voir

les deux témoignages australiens; qu'on fasse des recherches. Mais tant qu'on n'a rien trouvé, il ne peut être permis de représenter cette distinction comme connue et employée chez tous les peuples.

Sous un rapport, cependant, Lang a fixé la distinction d'une manière objective et sans porter un jugement sur la valeur des idées: c'est quand il dit que la conception religieuse naît de l'intelligence par la méditation sérieuse et l'assujetissement [de la volonté à Dieu], tandisque les idées mythiques, procèdent de l'imagination enjouée et inconstante (MRR I, p. 5).

Voilà, à notre avis, une distinction claire et objective des deux éléments: l'un, procédant de la raison, devrait être nommé rationnel; l'autre, procédant de l'imagination, serait l'élément fantaisiste. Le premier a sa source dans l'instinct de causalité, l'application du principe de la raison suffisante, l'autre dans l'instinct de personnification qui n'est qu'une actuation spéciale de l'instinct de causalité et dont l'organe principal est l'imagination. Tant que l'instinct de causalité tient les rênes, l'élément supérieur prédominera; mais si l'imagination prend la direction, elle mettra à ses services même l'instinct de causalité. L'imagination, qui selon sa nature n'est pas retenue par des considérations logiques et morales, produira alors toujours plus de formations grotesques, ridicules, obscènes, qui déjà en soi doivent diminuer ce respect qui avait pris naissance dans les régions de l'instinct de causalité; une volonté inclinée au mal, qui agrée volontiers ces formations, réagira sur l'activité de l'imagination pour la confirmer dans le sens de l'immoralité et des obscénités.

Telle est notre théorie sur la différence des deux éléments et leur évolution; nous y reviendrons plus en détail au cours de notre travail, et déjà à la fin de ce chapitre nous verrons dans un quel haut degré elle s'accorde avec ce que nos recherches démontreront sur les êtres suprêmes de l'Australie d'Est.

Nous voilà arrivé: à la dernière observation critique de Hartland. «Un de mes griefs contre la méthode de Lang, dit-il, est qu'il dirige ses yeux exclusivement sur une série d'idées et qu'il se détourne des autres comme n'étant que des mythes. L'étude scientifique de la place que les conceptions des sauvages occupent dans l'histoire de la religion doit mettre en balance tous les facteurs et donner à tous le poids qui leur revient» (H I, p. 52). Ici il faut distinguer: si on a constaté une fois qu'une certaine série de conceptions religieuses a participé tout seule à l'origine de la religion, on peut naturellement, en étudiant cette première phase, laisser de côté toutes les autres idées; en étudiant les phases consécutives de l'évolution, on devra naturellement de nouveau en tenir compte. Or, Lang, n'a pas fait autre chose. Il a établi une hypothèse sur l'origine de la religion, rien de plus, comme il l'affirme maintes fois; d'après cette hypothèse, les conceptions sur les êtres suprêmes sont, en attendant, toutes seules décisives dans cette question; il avait donc un droit hypothétique de laisser de côté les autres facteurs animistes; pour les phases qui suivent, il les a de nouveau et pleinement utilisés.

Il y avait cependant encore une raison pratique qui justifie cet exclusivisme de Lang. Ce culte de l'être suprême chez les peuples primitifs était une question que l'ethnologie officielle avait jusque là presqu'entièrement

négligée d'examiner, comme Hartland l'a reconnu lui-même. Il était donc urgent d'attirer l'attention sur ce sujet si longtemps relégué à l'arrière-plan, fût-ce même avec une certaine exagération et partialité. Est-ce que Lang a exagéré? Est-ce qu'à la suite de son initiative on s'est jeté avec un zèle immodéré sur l'étude de ces questions? — Pas un seul ouvrage considérable n'a été publié dans les dix ans qui se sont écoulés depuis l'apparition de la première édition du livre de Lang «The making of religion», ni en Angleterre, ni en France, ni en Allemagne, personne n'a continué ses recherches. La «partialité» de Lang ne semble donc pas avoir causé de grands dommages.

En dehors de cette observation, Hartland a certainement raison d'exiger qu'on tienne compte de tous les éléments de la question. Si vraiement Lang a été quelque peu exclusif, Hartland l'a été aussi à tort ou à raison — en quelques endroits de sa critique — surtout pour certaines spéculations *a priori*. Il a cependant, par ce procédé, contribué à rétablir le juste milieu et s'est acquis par là un mérite réel. Mais il n'a pas réussi à ébranler la substance de la thèse de Lang sur l'existence et le culte de véritables *High Gods* chez les Australiens du Sud-Est.

Hartland conclut son «Rejoinder» avec ces belles paroles: «Après tout, je ne cherche pas, et je suis sûr, il [Lang] ne cherche pas non plus la victoire, mais la vérité» (H II, p. 57). Nous aussi, nous répétons de tout cœur: Non pas la victoire, mais la vérité; non pas la victoire ou la défaite d'un homme, mais la victoire de la vérité et la défaite de ce qui est prouvé ne pas être la vérité.

5. R. R. Marett.

Nous avons déjà dit que M. R. R. Marett a exprimé des doutes sur l'originalité australienne de la prière à *Baiame* (p. 117, note 4). En dehors de ce cas il ne s'est occupé qu'une fois de la théorie de Lang et des faits sur lesquels elle s'appuie. Dans une conférence tenue le 15 Novembre 1899 dans la Folk-Lore-Society[1], il en vient aussi à parler des êtres suprêmes des Australiens du Sud-Est, et il y propose une théorie sur leur origine qui mérite d'être reproduite expressément:

«Je dois adhérer à l'opinion que leur prototype n'est ni plus ni moins que cet objet matériel et inanimé, la toupie bourdonnante [bull-roarer]. Son bourdonnement retentissant a dû inspirer à ses premiers inventeurs un respect extraordinaire et il n'est pas surprenant qu'on lui ait attribué par suite la vie et la puissance. La mythologie semble ensuite être entrée en jeu, pour faire voir comment et pourquoi la toupie bourdonnante inculque les cérémonies de la tribu auxquels son usage est attaché, et elle semble, à la manière d'un mythe, avoir inventé des schémas et des généalogies de toupies bourdonnantes, dont le mythe entreprit de raconter l'histoire merveilleuse et les forces épouvantables. . . . Malgré le manque de tout caractère animiste, une véritable religion . . . s'est développée de ce respect inspiré par la toupie bourdonnante» (l. c. p. 174).

[1] «Pre-animistic Religion», Folk-Lore, XI, 1900, p. 162—182.

Nous ne voyons pas que Lang se soit prononcé jamais sur cette hypothèse, qui naturellement ébranlerait sa théorie nouvellement établie. Probablement il n'aura rien su répondre. Nous aussi, nous n'accomplissons ici que la tâche de l'historien; en notre qualité de critique nous nous taisons. Il y a des choses vis-à-vis lesquelles la critique n'a qu'à se taire . . . . .

6. A. van Gennep.

Le compte-rendu que M. Arnold van Gennep publia dans la «Revue de l'Histoire des Religions» (XLIII, 1902), sur la première et la deuxième édition de «The Making of Religion» de Lang, est relativement très succinct et n'offre rien de remarquable. Par contre dans l'«Introduction» et les «Notes» de ses «Mythes et Légendes d'Australie» (Paris 1905), ouvrage de grande utilité, il se prononce sur une foule de détails, en donnant son appréciation soit sur la théorie de Lang soit sur les faits qui en forment la base. Les observations qu'on trouve dans cet ouvrage, sont le fruit d'une étude sérieuse et méritent toute notre attention; elles sont de plus un stimulant à entreprendre de nouvelles recherches, auxquelles sans cela on n'aurait peut-être pas songé de si tôt. Il est bien dommage que certaines prédilections dont l'auteur se montre occupé l'empêchent d'atteindre l'entière exactitude à laquelle il s'approche en beaucoup de passages.

Les êtres suprêmes comme ancêtres mythiques et héros civilisateurs.

M. van Gennep concède lui-même qu'en Australie on admet «une catégorie d'êtres surnaturels» qui sont plus que des héros civilisateurs, et que l'on ne peut non plus considérer comme des ancêtres mythiques (l. c. p. CXVI)[1]. Il range dans cette catégorie *Mungan ngaua*, peut-être aussi *Bundjil*, pour *Baiame* la chose lui paraît douteuse. Il atténue cependant sa concession, en ajoutant qu'«une partie des théoriciens»[2] attribuent à des influences du christianisme la croyance à quelques-uns de ces êtres, sinon à tous. De la part de notre auteur cette façon de dire sa pensée témoigne peu de courage. Ailleurs pourtant il use assez largement de son droit d'avoir une opinion personnelle et de l'exposer; pourquoi ne nous dit-il pas ici quelle est son attitude à lui au sujet de la supposition admise par les «théoriciens» en question? et s'il la partage, pourquoi n'expose-t-il pas ses raisons[3]? Comme

---

[1] Mais sa remarque: «Leur caractère de dieux est admis par la majorité des théoriciens» (l. c.), est de nature à égarer le lecteur. Jusqu'ici, en effet, les «théoriciens» ne se sont en somme presque point occupés de ces êtres, et la plupart de ceux qui l'on fait leur contestent le caractère d'«être suprême», v. plus haut, p. 73 suiv.

[2] « . . . . par exemple M. Tylor». Et qui donc encore?

[3] Ici il y a de nouveau un passage qui est bien de nature à induire en erreur. M. van Gennep parle (l. c. p. LXXVIII) d'une «propagande missionnariste très active» au sud-est de l'Australie, et s'en réfère à ce propos à l'article «Bayame and the Bell-Bird» (v. plus haut, p. 145) de N. W. Thomas, mais sans dire que cet auteur se prononce très catégoriquement en faveur de l'origine australienne des êtres suprêmes qu'on vénère là-bas. De plus, la propagande des missionnaires n'est certainement pour rien dans l'existence d'une double doctrine, d'une doctrine exotérique et d'une doctrine ésotérique, que M. van Gennep fait ressortir ici.

il n'en donne pas, nous nous contenterons de renvoyer à ce que nous en avons dit précédemment, v. plus haut, p. 142 ss., nous réservant d'examiner plus loin la manière dont M. van Gennep caractérise les êtres surnaturels.

Pour les autres êtres suprêmes, il a deux explications prêtes: d'après lui ou il faut les classer parmi les ancêtres mythiques qui figurent dans la mythologie d'un grand nombre de tribus, ou bien ce sont des héros civilisateurs, ou encore, ce qui parfois ne ressort pas très clairement de ses explications, ils sont les deux à la fois, raison pour laquelle nous aussi nous envisagerons toujours les deux hypothèses ensemble. On le voit, van Gennep ne fait donc aucun cas de la théorie qui assigne la dignité de chef pour origine à l'idée de l'être suprême, non plus que de la théorie des mythes solaires.

Nous nous occuperons d'abord de sa théorie des ancêtres mythiques. Ces ancêtres nous apparaissent sous une forme hybride, qui dans son ensemble tient cependant plus de l'homme que de la bête; ils sont doués de forces merveilleuses, peuvent monter au ciel et descendre sous terre, accomplissent des œuvres grandioses, et règlent les lois et coutumes de la tribu; à présent toutefois, ils n'exercent aucune influence immédiate sur la tribu, et ne reçoivent aucun culte[1]. On les rencontre dans cette partie de l'Australie centrale qui va du golfe Spencer au golfe de Carpentarie, et dans la mythologie de ces tribus ils jouent un rôle très important. Dans l'Australie du sud-est, au contraire, on n'en trouve que de rares vestiges; chez les Kurnaïs, il est vrai, on les voit reparaître, mais chez les Wathi-Wathis et les Yuins ils n'ont laissé que de légères empreintes qui ne jouent en tout cas aucun rôle dans la mythologie actuelle, et dont la nature, de plus, est bien douteuse. Des observateurs qui n'avaient pas des données suffisantes sur ces êtres, prirent le nom collectif par lequel on les désignait pour le nom propre d'un unique être suprême et prêtèrent à la tribu qui se servait de ce nom, une forme de religion qu'elle n'avait point du tout, jusqu'à ce que, à la suite de recherches plus exactes faites postérieurement, au lieu de ce seul être «suprême» on en découvrit une légion tout entière. De cette manière, ainsi que M. van Gennep le rapporte avec une satisfaction non dissimulée, «l'un de ces êtres surnaturels individualisés et l'un des plus connus[?], savoir le *Muramura* des Dieris se vit brusquement écarté à la suite d'une série de légendes découvertes par M. Siebert[2] qui se rapportent à toute une catégorie d'ancêtres mythiques appelés *muramura*» (l. c. p. CXVI). Un même sort, van Gennep le croit du moins, pourrait bien être réservé à *Nuralie* et *Nurrundere*, peut-être aussi à *Daramulun* et même à *Baiame*. Quant à *Pupperimbul*, que parfois l'on cite aussi comme «être suprême», il appartient certainement à la même catégorie que *Muramura*.

Avant de passer à la critique détaillée de cette théorie, nous ferons remarquer que, prise déjà dans sa totalité, elle n'offre absolument rien qui

[1] Van Gennep, p. CVI—CVII.

[2] C'est un missionnaire de la mission des Frères moraves. En pareil cas on accepte toujours les témoignages des missionnaires avec un grand contentement et une généreuse reconnaissance.

puisse servir de fondement solide à ce que van Gennep prétend y asseoir. Voici pourquoi. D'abord dans toutes les tribus, chez lesquelles van Gennep veut faire passer les êtres suprêmes pour des ancêtres mythiques, ces ancêtres sont inconnus, ou bien ils y ont laissé si peu de traces de leur passage qu'on ne pourrait s'expliquer que l'idée des êtres suprêmes, personnages si pleins de vie, en procède comme de son origine. C'est par rapport aux tribus qui rendent un culte à *Daramulun* et à *Baiamé* si vrai et si certain qu'il n'y a plus rien à espérer de recherches ultérieures; car les territoires occupés par les tribus en question ont été tellement explorés que, si les prétendus ancêtres mythiques étaient les pairs ou égaux des êtres suprêmes, on eût dû découvrir cette parité depuis longtemps. Pour l'Australie du sud-est, on signale un seul cas où des ancêtres mythiques apparaissent clairement, c'est celui des *muk-Kurnaïs* (= Archikurnaïs) chez les Kurnaïs; mais ces *muk-Kurnaïs* se distinguent si nettement de l'être suprême *Mungan-ngaua* et sont si peu doués de forces supérieures que van Gennep lui-même n'ose expliquer par leur moyen la physionomie de *Mungan-ngaua*. Howitt est ici du même sentiment que van Gennep; bien qu'il fasse ressortir l'analogie que les *muk-Kurnaïs* (des Kurnaïs) ont avec les *muramuras* des Dieris et les ancêtres «*Alcheringas*» des Aruntas, il attribue cependant à *Mungan-ngaua* un «niveau manifestement plus élevé d'évolution spirituelle». De plus, en ce qui concerne les autres tribus du sud-est de l'Australie, Howitt pense que, sous le rapport de la religion, elles se distinguent des tribus de l'Australie centrale principalement par leur croyance en un «père universel de la tribu [tribal All father]» (HSE p. 487—488).

Ensuite, même du côté des tribus de l'Australie centrale van Gennep ne saurait être si parfaitement sûr de son affaire. En effet, si *muramura* est chez les Dieris un terme collectif, cela ne prouve nullement qu'un être à part, portant également ce nom, n'y soit pas considéré en même temps comme un être suprême individuel. Ce pourrait être simplement le même cas que pour le *Molemo* des Bantous de l'Afrique méridionale et le *Mulungu* des Bantous de l'Afrique orientale (v. plus haut, p. 99ss.); c'est d'autant plus admissible que *mura* non plus n'est pas seulement un nom collectif désignant des êtres personnels, il a encore la signification très générale de «saint»[1]. Il s'agit uniquement de savoir si parmi ces êtres-*muras* il n'en est pas un qui se distingue des autres par sa puissance extraordinaire et supérieure à toutes les autres. D'après les communications faites récemment par le missionnaire Reuther, qui a travaillé dix-sept ans au milieu des Dieris et a enregistré leurs diverses croyances, nous aurions déjà dans le nom même comme une marque extérieure de cette distinction, parce que l'être suprême, un dieu du ciel, comme ils disent, porte le nom de *Mura* tout court, tandis que les ancêtres-totems s'appellent *Mura-Mura*[2]. D'ailleurs, quand même ce ne serait pas le cas, la preuve dont van Gennep a besoin pour sa thèse resterait encore à faire; toujours il serait possible qu'une cause ou une autre ait fait disparaître le culte rendu précédemment à l'être suprême.

[1] HSE p. 792, note 1.
[2] Globus 1907, pp. 286 et 287.

Et cette dernière supposition est loin d'être dénuée de tout fondement. Car, d'un côté, les tribus qui avoisinent immédiatement les Dieris dans la direction du sud-est et de l'est et qui ont comme eux le système à deux classes combiné avec le matriarcat, c'est-à-dire les Wiimbaios, les Wotjobaluks, les Wathi-Wathis et les Mukjawaraints, connaissent le culte d'un être suprême; de l'autre côté, chez leurs voisins septentrionaux, qui ont la circoncision et la subincision de commun avec eux, on retrouve également ce culte, bien que dans une forme atténuée et détériorée, comme par exemple le culte d'*Atnatu* chez les Kaitishs[1]. Cet état de choses peut s'expliquer par le fait que, parmi les diverses tribus avec système à deux classes et matriarcat, les Dieris-Urabunnas-Parnkallas ainsi que les tribus qui leur sont apparentées et dont il s'agit ici, ils forment comme le poste le plus avancé d'un courant de peuples dans la direction de l'est à l'ouest, ainsi qu'ils se sont engagés jusque dans la zone centrale, qui s'étend, en traversant l'Australie, du golfe de Carpentarie au golfe Spencer. Or, d'après l'hypothèse partagée par Spencer, Gillen et Howitt, dans cette zone il se produit encore aujourd'hui continuellement un autre courant de civilisation très fort, qui va du nord au sud, et c'est précisément ce courant qui a apporté aux tribus susdites d'abord la circoncision et plus tard la subincision[2]. Quelques tribus habitant les parties extrêmes de ce territoire, donc un district de l'ouest encore peu connu, et la nation Itchumundu à l'est ou les soi-disant *Banapas*, n'ont reçu que la circoncision[3]. Il y a cependant deux groupes dans l'Australie Centrale (de Sud) qui n'ont encore reçu ni circoncision ni subincision, mais chez lesquels, en revanche, existe le culte de l'être suprême: ce sont les Narrinyeris et les tribus ayant le système *Kilpara-Mukwara*. Ces dernières (les Wiimbaïos, etc. v. ci-dessus) ont également le système à deux classes avec matriarcat; de plus, dans leurs cérémonies d'initiation, elles se rapprochent beaucoup des Dieris, ainsi que des Urabunnas, qui ont le système *Kararu-Matteri*[4].

On peut assigner deux causes à la disparition ou à l'affaiblissement du culte d'un être suprême chez le groupe Dieris-Urabunnas-Parnkallas etc. La première, c'est que si l'on admet l'hypothèse d'après laquelle le système à deux classes avec matriarcat a pénétré en Australie par l'est, il en résultera que le groupe de tribus mentionné a fait le plus long chemin dans ses migrations, et cela naturellement au profit des ancêtres et de leur culte[5]; toujours est-il que, dans les histoires que l'on raconte des ancêtres mythiques de ces tribus, les rapports sur leurs migrations occupent une très large place. Or, l'attention plus grande

[1] Ce qui vient d'être dit est vrai également, et à un degré bien plus élevé, des Arandas, d'après les renseignements fournis par le missionnaire Strehlow (v. plus haut, p. 86 suiv.).

[2] Ces deux pratiques, la subincision et la circoncision, ont également passé chez les Yerklaminings, un groupe isolé avec patriarcat, établi sur la côte sud-ouest; v. HSE pp. 664, 666. Chez ceux-là non plus on n'entend jamais parler du culte d'un être suprême, mais seulement d'un être malfaisant du nom de *Burga*, qui est de couleur blanche et se montre la nuit, HSE p. 182.

[3] HSE pp. 643, 675. La circoncisien a pénétré également, en descendant au sud, dans une autre tribu avec patriarcat, les Narang-gas. HSE p. 671.

[4] HSE pp. 673, 675.

[5] Cf. un état de choses analogue chez les Bantous, v. plus haut, p. 100.

dont les ancêtres devinrent ainsi l'objet eut forcément pour conséquence de faire disparaître peu à peu et dans la même mesure le culte que l'on avait rendu jusque là à l'être suprême. Il est possible que la même cause ait produit des effets analogues chez les Arandas; car ils forment eux aussi le groupe le plus avancé dans un autre mouvement de migration celui qui va du nord au sud. Ces deux mouvements l'un de l'est à l'ouest, l'autre du nord au sud, qui suivaient dans les mêmes points une tendance en partie identique, venant à se rencontrer, devaient nécessairement se renforcer sous le même rapport c'est à dire faire croître le culte des ancêtres mythiques, affaiblir et faire disparaître le culte de l'être suprême.

La seconde cause qui amena chez les Dieris-Urabunnas-Parnkallas l'affaiblissement ou même la suppression du culte de l'être suprême, paraît avoir été la dissolution des mœurs, qui les envahit avec le courant de civilisation provenant du nord, notamment la communauté des femmes, laquelle, grâce à certaines circonstances, prit plus ou moins racine chez eux. Toujours est-il que, de fait, en Australie, extérieurement cet état de moralité s'y trouve uni à la subincision des garçons et à des opérations analogues pratiquées sur les filles. Y aurait-il également là un lien intrinsèque? C'est une question à laquelle il faut presque nécessairement répondre dans un sens affirmatif vu les pratiques abominables de pædérastie qui se lient justement à la subincision d'après ce qu'on vient de savoir par les recherches de M. le Dr. Klaatsch.

Telle est notre hypothèse à nous sur le lien qu'ont entre eux les phénomènes que nous venons de considérer. Nous savons que cette mise à contribution de l'élément moral pour les expliquer est taxée par beaucoup d'ethnologues de procédé «tout à fait antiscientifique»; mais cela ne nous gêne pas le moins du monde. Au cours du présent travail nous nous défendrons au point de vue des principes généraux. Pour le moment nous attirons encore une fois l'attention sur l'exactitude avec laquellle les limites se touchent ici, comme si elles étaient tracées au compas: d'un côté il y a culte de l'être suprême sans aucun ou presqu'aucun débordement des mœurs, puis absence de circoncision et de subincision; de l'autre côté, nous constatons, avec l'entrée en scène de ces deux dernières pratiques et un dévergondage très avancé, l'affaiblissement ou la disparition simultanée du culte de l'être suprême. Et notons que ce contraste si frappant existe, bien que les deux groupes, c'est-à-dire les Dieris, Parnkallas, Urabunnas d'une part, les Wiimbaïos, Tatathis, Wolgals, Ngarigos d'autre part, se rapprochent de plus près par ailleurs sous le rapport de la civilisation et des conditions sociales. Qu'on veuille bien nous expliquer cela.

Conclusion: M. van Gennep s'appuie sur une base bien chancelante, quand il essaie de faire passer les différents êtres suprêmes pour des ancêtres mythiques. Malgré cette faiblesse dont sa théorie souffre, nous voulons tout de même examiner les différents cas plus en détail. Nous commencerons par *Baiame*.

Baiame.

M. van Gennep veut démontrer deux choses touchant cet être suprême: 1° qu'il est simplement le plus grand magicien et un héros civilisateur;

2° qu'il fait partie d'une catégorie entière d'ancêtres mythiques (l. c. p. 93, note 3 ss).

Nous pourrions concevoir à la rigueur qu'on essayât de nous démontrer le premier point. Mais pour ce qui regarde le second, nous devons avouer franchement que nous nous sentons tout à fait incapable de comprendre qu'un homme aussi perspicace que l'est M. van Gennep, puisse encore entreprendre d'en faire la preuve, alors que la chose n'offre absolument aucune chance de succès; cela nous paraît presque tenir de l'aveuglement. *Baiame* serait l'un de plusieurs qui lui sont égaux? Où sont alors les «autres»? Que M. van Gennep nous les montre donc! Mais jamais il ne réussira à nous en faire voir la moindre trace. La doctrine ésotérique aussi bien que la doctrine exotérique nous représente constamment *Baiame* comme le seul être supérieur à tous, comme quelqu'un qui n'a personne de plus grand au-dessus de lui, ni aucun égal à côté de lui. *Daramulun* et *Dillalee*, qui autrement passent toujours pour être les fils de *Baiame* ou simplement les pères du genre humaine, apparaissent, une seule fois chacun et encore bien vaguement, comme frères de *Baiame;* mais même dans cette qualité ils sont ses subordonnés, et non ses égaux. Sans doute il y a ici comme quelque chose de caché que nous expliquerons plus tard tout au long; mais van Gennep n'en dit rien, et nous de notre côté n'avons à présent aucun motif de nous y étendre davantage.

Lors même qu'on voudrait admettre *Baiame* comme magicien, il serait dans tous les cas le plus puissant des magiciens, et l'hypothèse d'après laquelle il ne serait le plus grand magicien qu'à titre de *primus inter pares,* est également insoutenable. Du reste, s'il est magicien, il le serait maintenant dans l'autre monde; mais aucun magicien de l'autre monde n'y influence les actions des hommes, on n'y adresse aucune supplication à quelque magicien de cette nature. Et cependant tout cela se trouve expressément dans les légendes qui concernent *Baiame.*

Ensuite, la distinction entre un *Baiame* exotérique et un *Baiame* ésotérique, que van Gennep essaie d'établir, manque de tout fondement solide[1]. En effet, *Baiame* nous apparaît comme «être individualisé» aussi bien dans les mystères qu'en dehors des mystères. Les rapports qu'on le dit avoir avec le «bell-bird», avec l'émou, l'abeille et le cygne, sont à la vérité pour M. van Gennep des rapports ésotériques et tiennent à ses yeux du totémisme; mais ils ne sont d'aucune façon purement ésotériques. Pour ce qui regarde en particulier les rapports de *Baiame* avec certains groupes de totems, van Gennep néglige totalement la légende d'après laquelle cet être suprême réunit en sa personne tous les totems, ce

[1] Le manque de clarté qui règne dans cette partie de son ouvrage se voit entre autres en ce que la parenthèse initiale placée devant les mots: «Alors les bayamie, etc.» (l. c. p. 44, note) n'est pas suivie de la parenthèse finale correspondante, en sorte qu'on ne sait pas du tout où se trouve la fin de ce passage intercalé. L'auteur nous parle, p. 94, note, d'une «association», et p. 90, note 2, d'une «identification» de *Baiame* avec le cristal de quartz; or, ces expressions sont équivoques et de nature à tromper; la seconde est certainement le résultat d'une forte méprise. Du reste, ce nous est une consolation de constater que M. van Gennep lui-même ne regarde pas sa démonstration comme convaincante. A la p. 95, il va jusqu'à déclarer que son opinion n'est qu'une opinion non «improbable»; et en disant, p. CXVI, que *Baiame* est «peut-être même» l'un des ancêtres mythiques, il témoigne assurément d'une certitude encore moins grande

qui veut dire qu'il est au-dessus de tous (v. ci-dessus); or, cette légende elle-même ne semble être ni exclusivement ésotérique ni exclusivement exotérique.

Pour établir que *Baiame* est un héros civilisateur, van Gennep n'avance d'autres preuves que celles données auparavant par Hartland et Howitt; aussi nous renvoyons à ce que nous avons déjà dit ailleurs contre ces deux écrivains. Il est une autre preuve qu'il prétend tirer de la légende: «la Borah de Bayame» (l. c. p. 163), pour faire passer ce dernier comme sorcier. Mais M. van Gennep a aidé lui-même avec empressement à la démolir, et cela dans l'excellent commentaire qu'il a fait de la susdite légende (v. ci-dessus, p. 166).

Daramulun.

Voyons maintenant ce que M. van Gennep objecte contre *Daramulun*. Il croit que celui-ci également n'est qu'un héros civilisateur (l. c. p. LXXVIss., LXXIX); mais à l'appui de ce sentiment il n'apporte aucune preuve que nous n'ayons déjà appréciée ailleurs. Ici nous ne ferons donc qu'une petite remarque, c'est que dans la science comparée des religions il n'est pas admis qu'on exige, comme éléments de l'idée de «dieu», l'immatérialité et l'omniprésence au sens dans lequel notre terminologie occidentale entend notamment la première de ces deux propriétés.

Les preuves par lesquelles van Gennep essaie ensuite de montrer que *Daramulun* est l'un des nombreux ancêtres mythiques, sont presque aussi faibles que celles qu'il a produites au sujet de *Baiame*. Ce qu'il aurait eu à faire ici, c'était de trouver, mais seulement chez les tribus qui vénèrent *Daramulun* comme être suprême, d'autres êtres qu'on pût lui associer comme l'égalant en importance. Or, van Gennep n'a pas agi de la sorte, mais pour trouver ce qu'il lui fallait il s'est justement adressé à des tribus qui considèrent *Daramulun* comme subordonné à *Baiame*. Outre qu'un pareil procédé est fautif, il n'a pas même fait aboutir l'auteur à un résultat satisfaisant. Qu'on en juge. Un sorcier de là-bas rapporte, à ce qu'il parait, qu'il a trouvé toute une troupe de jeunes *Daramuluns* dans le creux d'un arbre (HSE p. 407). Mais, qui ne le voit? Ces *Daramuluns* ne sont point à proprement parler égaux à leur père, ils lui sont au contraire inférieurs; ce sont ses enfants, donc ils viennent après lui, il fut un temps où il était seul et avant eux.

Bundjil.

Par rapport à *Bundjil*, M. van Gennep essaie, il est vrai, de démontrer que cet être suprême est lui aussi un héros civilisateur; mais il n'applique pas ici sa théorie des ancêtres, à moins que sa remarque que le nom de *Bundjil* a chez les Kurnaïs un «sens vague»[1], ne doive être prise pour un timide essai fait dans ce but. En tout cas, nous pouvons tranquillement laisser cet essai pour ce qu'il est, de même que nous n'avons pas besoin de nous étendre davantage sur la preuve qui a pour but de nous faire voir dans *Bundjil* un héros civilisateur, du moment qu'elle ne renferme rien de neuf[2].

[1] Nous donnerons plus bas notre opinion en cet égard.

[2] Nous voudrions rectifier en deux mots une erreur de fait qui s'est glissée ici en la plume de M. van Gennep. Il écrit que les Kurnaïs donnent les noms de *Daramulun* et de *Mungan-*

Nurrundere

Ce que M. van Gennep dit de *Nurrundere* et de *Nurelle*, est, il faut en convenir, d'un plus grand poids. Il veut d'abord, comme pour les êtres suprêmes précédents, faire de *Nurrundere* un génie civilisateur. Toutefois, cette partie de sa théorie est loin d'être claire; car dans les différentes légendes qui se rapportent à *Nurrundere* et que van Gennep cite, on ne découvre pas un seul trait, pas une action accomplie par lui, d'où l'on puisse conclure à sa qualité de héros civilisateur. On pourrait plutôt donner raison au Rev. Taplin, qui conçoit *Nurrundere* comme un vieux chef de tribu transformé en héros. Mais ce qui empêche d'adopter ce sentiment, ce sont également certains traits sous lesquels les légendes nous peignent toujours *Nurrundere* et qui ne conviennent point à un chef de tribu, comme par exemple d'avoir un pouvoir absolu sur la nature, d'avoir fait toutes choses sur terre (HSE, p. 488).

De plus, Taplin aussi bien que van Gennep se trompent en mettant sur le même rang que *Nurrundere* deux autres personnages mythiques, *Nepelle* et *Waïangare*. Car, premièrement, on ne raconte de ceux-ci aucun trait merveilleux et dans la mythologie ils s'effacent devant *Nurrundere*. En second lieu, *Nepelle* apparaît certainement comme inférieur à *Nurrundere* dans la légende de l'«origine de la voie lactée»[1], où il est dit qu'à la vue d'une marée soulevée par *Nurrundere*, *Nepelle* ne trouva son salut que dans la fuite, de même qu'auparavant déjà *Waïangare* s'était montré plus faible que celui-ci en se sauvant de la même façon. Enfin *Nurrundere* apparaît comme le maître exclusif de l'autre monde. Il est donc dans toute la force du terme un «dieu suprême ... et chef unique du pays des morts».

Est-il de même un être «moral et bon»? Il est certain qu'on aurait droit de lui contester quelque peu ces deux qualificatifs, si l'on voulait s'appuyer sur les mythes qui le concernent. Ces derniers, nous pouvons bien en faire l'aveu, le revêtent d'un anthropomorphisme très accentué, par où il se trouve sans doute rapproché des autres êtres, sans cependant perdre sa supériorité. D'autre part, on ne voudra pas non plus oublier à ce sujet que les Narrinyeris, qui pratiquent précisément le culte de *Nurrundere*, forment comme l'extrême limite à l'ouest de tout le territoire où l'on rend un culte à quelque être suprême, et se rapprochent, par leurs mystères, des tribus qui habitent les parages situés encore plus à l'ouest (HSE, p. 673).

Mais quand van Gennep cherche à faire de *Nurrundere* l'un de nombreux ancêtres mythiques (l. c. p. 28, note 2), c'est une tentative qu'il faut considérer comme absolument vaine; du reste, l'expression «il se pourrait» que l'auteur emploie, semble indiquer que ce n'est qu'un essai timide.

Ngrundurie, dont il est question dans une légende racontée par Mr. Parker[2], doit bien être le même personnage que *Nurrundere*, et l'on ne conçoit vraiment pas que van Gennep puisse en parler comme d'un «équivalent euahlayi de

ngaua aux êtres surnaturels qui habitent au ciel. La vérité est que les Kurnais ne connaissent qu'un être suprême et qu'ils ne l'appellent que *Mungan-ngaua*.

[1] Van Gennep, l. c. p. 62ss.

[2] More Australian Legendary Tales p. 99ss.; van Gennep p. 159ss.

Nurrundere[1], alors que Mr. Parker le rattache expressément aux tribus du sud. Son caractère, dans les traits essentiels, est identique à celui de *Nurrundere,* sauf qu'ici nous le voyons mis en rapport avec une certaine île des morts appelée *Narungowie,* par laquelle les âmes passent, avant de parvenir au ciel, séjour de *Ngrundurie*[2].

Nuralie.

C'est par rapport à *Nuralie* que M. van Gennep semble réussir pour la première fois à prouver, d'une façon quelconque, que l'on pourrait regarder cet être suprême comme l'un de nombreux ancêtres mythiques. En effet, de deux légendes qu'il raconte (pp. 35 ss, 43 ss), il résulterait qu'on peut douter si *Nuralie* est simplement un être appartenant à une espèce, ou un seul individu tout à fait à part. Par contre il est dit formellement dans une troisième légende: «Le monde fut fait par des êtres qu'on appelle *Nuralies* et qui existaient depuis longtemps»[3]. Plus loin on rapporte encore que ces êtres avaient tantôt la forme d'une corneille tantôt celle d'un faucon, que les deux partis[4] se combattirent violemment, qu'ils finirent par se réconcilier et partagèrent la tribu des Wiimbaïos en deux classes de mariage, celle de la corneille et celle du faucon. Mais à ce récit on peut opposer entre autres le tableau que Howitt a tracé de *Nuralie* comme d'un être absolument individualisé et revêtu d'une forme humaine; nous y voyons que *Nuralie* a deux femmes, qu'il est armé de deux lances, et qu'il monte au ciel en partant de tel et tel endroit: autant de traits qui ne peuvent convenir qu'à une personne bien déterminée. Or, nous le répétons, ces détails sur *Nuralie,* nous les devons non seulement à Ridley et à Curr, mais encore à Howitt[5], et van Gennep ne réussira pas à faire passer celui ci pour un observateur inexpérimenté qui ne se doute de rien; car Howitt savait parfaitement ce qu'il en était du fameux *Muramura* de Gason (v. ci-dessus), et c'est justement lui qui publia dans son livre les légendes collectionnées par le Rev. Siebert. Il serait peut-être plus loisible de rappeler ici que la susdite légende, où il est fait mention de plusieurs *Nuralies,* est tirée de la collection de Brough-Smyth, c'est-à-dire d'un écrivain dont van Gennep a lui-même affirmé, en termes si éloquents, qu'il mérite parfois peu de créance[6].

En somme, il semble qu'il y ait ici des contradictions. Les considérations suivantes fourniront, à notre avis, le moyen de les mettre d'accord.

[1] L. c. p. 159, note 3.

[2] Nous ne voyons pas comment, d'après la légende, «le séjour des âmes serait tantôt l'île de *Narungowie* tantôt le ciel». Telle est bien, si nous ne nous trompons, l'opinion de van Gennep (l. c. p. 161, note 1); mais luis-même il écrit donc en toutes lettres: « . . . leurs âmes suivraient ses empreintes à travers l'île de *Narungowie,* puis, comme lui, seraient transportées au ciel» (p. 160.) En conséquence il est également inutile d'admettre, à cette fin, la fusion de plusieurs histoires en une seule, comme van Gennep voudrait le faire.

[3] Van Gennep p. 117.

[4] Il reste encore douteux s'il s'agit ici de deux vrais groupes d'êtres ou de deux individus seulement.

[5] Van Gennep nous l'apprend lui-même (l. c. p. 35, note 3); plus tard cependant il ne polémise que contre Ridley et Curr, non contre Howitt: pourquoi donc?

[6] Mythes et Légendes, p. VII.

Il existe sur *Nurelle* (= *Nuralie*) encore une quatrième légende, dans laquelle il est dit: «*Nurelle* vit au ciel; il est entouré d'enfants qui sont nés sans l'intervention d'une mère. *Nurelle* ne meurt jamais. Les indigènes se rendent auprès de lui et ne meurent plus jamais.»[1] Van Gennep (l. c.) fait de ces enfants de *Nurelle* des équivalents des nombreux *Nuralies* dont il est question ailleurs, mais il croit en même temps qu'ils sont une déformation de ceux-ci, puisqu'originairement ils étaient tous égaux. Par là il reconnaît que cette légende place *Nurelle*, le père, au dessus des *Nuralies*, ses enfants. Or ce rapport de supériorité s'accentuera encore davantage, si nous mettons en ligne de compte une cinquième légende. Dans celle-ci il est raconté que *Nurelle* a fait toutes choses, qu'il fait disparaître la lune tous les mois et en forme de nouvelles étoiles[2]. On ne saurait en douter le moins du monde, les enfants nés sans l'interposition d'une femme sont précisément ces étoiles, et celles-ci, par cela même qu'elles sont faites, se trouvent vis-à-vis de *Nurelle* dans un rapport d'infériorité plus grande encore.

Or, nous avons une preuve de cette même infériorité jusque dans la troisième légende, la seule pourtant sur laquelle van Gennep puisse s'appuyer quelque peu dans sa tendance à faire passer *Nurelle* pour l'un des nombreux êtres supérieurs. Les scènes décrites dans cette légende n'ont guère pu se dérouler au commencement du monde, à l'époque de la création. Et comment, je le demande, serait-il possible que des êtres qui se combattaient «sans cesse», eussent de concert fait le monde? Ici on aura plutôt mêlé des événements séparés en réalité les uns des autres, et a transféré à l'époque de la création tout un autre état de choses. Nous avons à faire ici d'abord avec l'opposition entre le soleil, le faucon (= *Mukwara*) et la lune, la corneille (= *Kilpara*), qui se manifeste dans les mythes de tant de peuples. Puis on a transporté cette opposition aux combats de deux races, l'une indigène (*Kilpara*), l'autre étrangère (*Mukwara*). Les traits des deux premiers ancêtres ou, si l'on veut, les personnifications des deux races, se seront, dans la pensée des descendants, fusionnés peu à peu avec les traits de l'être suprême pour en former comme un tableau d'ensemble et ce travail de fusion aura fait subir un grave dommage à la physionomie primordiale de l'être suprême, notamment quant à son unité et à sa haute suprématie.

Cependant la légende sur *Nuralie* a encore une autre forme qui jette une faible lueur sur des temps plus reculés, et nous y montre un état de choses antérieur à l'opposition des races. Sous cette forme elle nous vient des bords du Bas-Darling, par conséquent d'une contrée à tout le moins très voisine du territoire des Wiimbaïos, qui rendent un culte à *Nuralie*. Donc là-bas on se raconte que le premier homme noir établi sur le Darling avait deux femmes, *Kilpara* et *Mukwara*, que les fils de l'une se mariaient avec les filles de l'autre et vice-versa, et que telle fut l'origine des clans ou groupes de mariage[3]. *Nuralie* — car c'est bien lui «le premier homme noir» — est mis ici au-dessus de la corneille et du faucon, c'est-à-dire des deux races, qui paraissent issues

[1] Brough-Smyth I, p. 123, note; van Gennep, p. 35, note 3.

[2] Brough-Smyth I, p. 27.

[3] Curr, The Australian Race, II, p. 165.

de lui, et par suite, il n'est pas question ici d'un grand nombre d'«ancêtres mythiques», égaux entre eux.

La justesse de notre manière de concevoir les choses se manifestera encore si au territoire des Wiimbaïos nous en joignons deux autres où régnait également le fameux contraste entre faucon et corneille, et où les différentes phases d'évolution parcourues par l'être suprême eurent une parfaite ressemblance avec celles attribuées à *Nuralie*. Mais ici tout le processus peut être poursuivi plus en détail, donc, en le considérant, nous réussirons mieux à éclaircir davantage le mode d'évolution suivi dans les cas de *Nuralie*, de *Baiame* et de *Nurrundere*.

Or ces deux territoires sont ceux dont les habitants reconnaissent comme être suprême *Daramulun* ou *Bundjil*. Mais la question de *Daramulun* ne peut être traitée à fond, si nous n'y faisons pas entrer en même temps *Baiame*. Par là les recherches sur *Daramulun* deviennent plus longues et plus compliquées, et les difficultés s'accumulent d'autant plus que les sources mythiques où nous devons puiser sont moins abondantes sur ce point. Il en est autrement de *Bundjil* et de son cercle. Pour cette raison, nous abordons en premier lieu cette dernière question. Nous serons plus tard dans la situation avantageuse de pouvoir utiliser les résultats ainsi obtenus sans difficulté pour éclairer la question beaucoup plus embrouillée de *Daramulun-Baiame*.

Tout cet examen nous éloignera tellement de la polémique soulevée jusqu'ici que M. van Gennep nous permettra de conduire d'abord celle-ci à terme pour nous consacrer ensuite avec plus de loisir à la tâche définie plus haut. Nous lui témoignons notre respect par l'aveu que ses remarques nous ont inspiré la première idée de nos recherches; celles-ci une fois commencées, nous avons été entraîné malgré nous par le charme extraordinaire qu'elles portent avec elles.

La nature de *Mungan ngaua* et de ses compagnons.

Nous avons ici encore à nous occuper de ce que M. van Gennep dit de *Mungan ngaua*. Il lui assigne visiblement la première place. Il se range à l'avis de la majorité des «théoriciens» qui reconnaissent son caractère divin. *Mungan ngaua*, d'après M. van Gennep, joue bien parfois le rôle de héros civilisateur, mais il est pourtant davantage (l. c. p. [XVI]). En opposition avec ce jugement si net il dit ailleurs avec moins de clareté que *Mungan ngaua* présente nettement «le caractère d'un héros civilisateur divinisé» (p. 154, note 3). Nous passons là dessus et nous nous tournons vers les définitions positives par lesquelles il cherche à circonscrire plus exactement la nature de cet être suprême (*Mungan ngaua* et ses compagnons). «Ils sont, dit-il, en relation avec le tonnerre et l'éclair, vivent au ciel et ont les dieux-rhombes pour subordonnés ou pour parents . . . En dernière analyse, je crois qu'il s'agit en l'espèce de divinités naturistes et plus précisément de Dieux-Tonnerre . . .[1]! Peut-être même est-ce la notion du Dieu-Tonnerre qui est l'élément central de toutes les mythologies australiennes» (l. c. p. CXVI).

[1] Il renvoie ici à la légende XVIe (c'est de celle-là qu'il s'agit, non de la IXe comme il écrit par erreur) p. 18—19 de son livre. Cette légende de la tribu de la rivière Pennefather raconte que le Tonnerre (*sic*, sans épithète) a créé les hommes et les femmes. Dans une autre

Ce ne sont que des notes jetées çà et là que nous retrouvons ici, et telles que nous les avons sous les yeux, sans explication aucune, elles courent danger de n'être pas bien comprises par nous. Nous choisissons entre les différentes significations possibles de ces paroles celle qui nous semble l'exacte et que nous nous proposons de réfuter en conséquence, sans vouloir dire catégoriquement qu'elle soit l'opinion de M. van Gennep. C'est l'opinion que les êtres suprêmes des Australiens du Sud sont des divinisations de phénomènes de la nature, en particulier du tonnerre.

Nous rejetons cette opinion d'abord pour une raison théorique, parce que nous ne pouvons concevoir des divinités naturistes, le culte religieux d'objets de la nature, que comme une émanation de l'animisme religieux, et celui-ci ne se trouve nulle part en Australie. Pour l'Australie nous rejetons en particulier des Dieux-Tonnerre parce que là on ne trouve nulle part pas même des divinisations d'objets naturels qui, à cause de leur substantialité et leur forme plus concrète, se seraient prêtés beaucoup plus facilement à cette déification, comme, p. ex., le soleil et la lune (cfr. plus haut p. 81). Il est inadmissible que la divinisation ait laissé de côté ces objets si appropriés à ses fins pour se jeter sur le tonnerre qui, comme tous les autres objets de l'ouïe, n'est explicable dans la psychologie primitive que comme le son et la voix d'une substance, et le concept de la substance manque entièrement à toutes les connaissances obtenues exclusivement par l'ouïe, du moins chez les hommes non aveugles, et ce concept est la base de toute action intellective, en tout cas chez l'homme primitif.

Le fait qu'un être suprême de l'Australie porte tout simplement le nom de «Tonnerre» ne prouve rien contre cette objection[1]. C'est à peu près la même chose comme quand les animaux reçoivent leurs noms de leur voix ou si en Australie, p. ex., des tribus ont leur dénomination du terme dont elles se servent pour dire: «non». Dans tous ces cas, le son signifie le produit

---

légende, de la même tribu (p. 30), le Tonnerre figure aussi comme créateur du soleil. Dans la première légende, un garçon méchant qui avait légèrement détruit les œuvres du Tonnerre en est puni par celui-ci. Van Gennep fait remarquer qu'ici le Tonnerre est personnifié, pendant que dans l'Australie Centrale, et plus encore au sud de l'Australie, il n'est considéré que comme la voix d'un autre. Il dit ensuite que cette légende serait certainement naturiste, n'était-ce que certains éléments sont à tendance éthique, sinon moralisatrice. Nous comprenons combien ce détail est désagréable à M. van Gennep. Mais il sait se tirer d'affaire en continuant: «Par quelques côtés elle [la légende] est donc plus primitive, par d'autres plus élaborée que les légendes parallèles des tribus centrales et méridionales.» C'est bien gentil de la part de cette légende de se prêter à tant d'appréciations. Mais il est moins aimable de la part de M. van Gennep de ne pas nous dire par quels côtés elle est plus primitive et par quels elle est plus «élaborée». A en juger par ses autres opinions, je soupçonne que son é l a b o r a t i o n consiste en ce qu'elle a des «tendances éthiques, sinon moralisatrices», car il est sévèrement interdit aux peuples primitifs d'avoir des tendances de ce genre. Nous craignons que ces peuples se soucient très peu de cette interdiction. Nous faisons de même. L'élément plus p r i m i t i f serait alors la personnification du tonnerre. Nous y répondrons dans le texte.

[1] Il y aurait, du reste, encore à examiner la question, quel est exactement le terme dans chaque langue; si ce n'est pas un participe, comme *tonans* (cfr. *Jupiter tonans*) ou un substantif comme les substantifs latins en *or* (*tonitor*), ou si même dans ces langues il y a une différence entre le substantif et le verbe (participe).

d'une substance, d'une personne. Il est entièrement impossible dans la psychologie primitive qu'un son en soi, sans relation avec une substance ou une personne qui le produit, soit substanciée ou personnifiée.

Nous pouvons finalement alléguer encore la raison extrinsèque que la relation des êtres suprêmes de l'Australie avec le tonnere est beaucoup trop peu attestée; rien que pour ce motif déjà il est interdit d'établir le concept du Dieu-Tonnerre comme «l'élément central de toutes les mythologies australiennes». Dans l'Australie centrale, quelque part que M. van Gennep puisse chercher, nous ne pouvons découvrir aucune relation de n'importe quel être suprême avec le Tonnerre. Nous ne connaissons que quatre cas de ce genre et ceux-ci se réduiront à trois si notre hypothèse sur *Daramulun* est exacte: d'abord le cas de la légende déjà citée, ensuite *Kohin* sur la rivière Herbert, enfin *Baiame* et *Daramulun* (Cfr. plus haut, p. 82—85). Et encore chez *Kohin* il est assez douteux s'il faut le tenir pour un être suprême ou pour un être subordonné. C'est évidemment trop peu pour un «élément central».

Si nous devions donner aux êtres suprêmes de l'Australie un nom pris de la nature, nous le nommerions «dieu du ciel», car presqu'universellement la demeure de cet être est le ciel. Par cette dénomination nous n'entendons cependant aucune personnification du ciel; nous expliquerons notre opinion là-dessus encore plus en détail dans le courant de notre étude. —

Conclusion.

Arrivé à la fin de notre réplique à la critique de M. van Gennep, nous ne pouvons que lui attester qu'elle nous a rendu en plusieurs points des services importants et nous a inspiré l'idée de recherches riches en résultats. Notre adhésion à son ouvrage si méritoire aurait été encore plus complète si notre compte-rendu avait pu s'étendre aux autres parties. Nous n'entendons certainement pas par là l'assertion vraiement étrange que même en Europe la connaissance du lien de causalité qui unit l'acte sexuel à la génération n'est pas de date très ancienne[1]. En revanche nous citons avec une satisfaction spéciale son exposition excellente sur la signification de l'individu même chez les peuples primitifs (p. XLIII ss.), exposition qui est entièrement identique avec ce que nous en avons dit dans l'*Anthropos* (I, p. 616 ss, 590 ss). Nous avons déjà dit plus haut combien nous apprécions son argumentation contre la thèse de la priorité de la succession maternelle (p. XXVI ss).

---

[1] A cette occasion nous voudrions rectifier l'abus du terme «*Immaculata Conceptio*» que nous rencontrons chez van Gennep (p. LIX) comme chez d'autres ethnologues, en tant qu'ils veulent par ce terme faire allusion à un dogme catholique. L'immaculée Conception dans le sens catholique ne se rapporte aucunement à la conception de Jésus-Christ par la sainte Vierge, mais à la conception de Marie par sa mère. Cette doctrine ne veut rien dire sur la conception active, l'acte physiologique de la part des parents: l'autorité officielle de l'Eglise n'a jamais ajouté foi aux récits de légendes apocryphes. Le dogme dit seulement que Marie a été, dès le premier instant de son existence, préservée du péché originel. Tout catholique instruit sait cela. Même M. van Gennep, si versé dans la religion de tant de peuples étrangers, aurait pu conserver cette notion de la religion de son pays.

7. Les êtres suprêmes de l'Australie.

Arrivés à la fin d'un chapitre qui devait être consacrée à la critique et à l'anticritique, nous ne croyons cependant pas faire fausse route en y insérant un paragraphe qui contient des résultats positifs. Ce nous est en outre un travail plus agréable de faire avancer la science directement et par des recherches positives, au lieu de nous arrêter à une polémique négative. Celle-ci cependant peut aussi, en certaines circonstances, être nécessaire et, par conséquent, s'imposer comme un devoir. C'était, croyons-nous, le cas ici. Cela ne nous empêche pas, une fois le devoir accompli, de nous sentir à l'aise en nous en voyant débarassé, et de passer avec satisfaction au travail positif.

Si on veut, on pourra cependant regarder ce paragraphe, sinon comme polémique, au moins comme œuvre de critique. J'espère néanmoins qu'on constatera qu'ici il ne règne pas seulement une critique destructive, mais une qui s'efforce d'édifier. Dans ce sens, je voudrais essayer, en face d'amis et d'«ennemis», d'offrir un spécimen détaillé de cette critique à laquelle on devrait, à mon avis, soumettre les êtres suprêmes mis en évidence par A. Lang. Ce genre de critique et de recherches positives évite, comme je l'ai dit plus haut, autant que possible, les arguments «internes» et les schémas évolutionistes; elle met exclusivement en œuvre les renseignements sur l'histoire des tribus, l'évolution extérieure de la civilisation et la linguistique, toutes choses qui sont bien plus objectives, plus accessibles au contrôle scientifique et partant plus sûres. Je suis certain que, dans les détails, des fautes en assez grand nombre m'échapperont et que, malgré mes efforts, je serai loin d'épuiser mon sujet. Mais en substance, je pense être sur un chemin plus sûr bien que neuf et j'espère pouvoir arriver à quelques résultats de valeur. Je prie les lecteurs de ne pas perdre patience, si nous devons les conduire parfois à travers des sentiers pénibles et entrelacés.

Afin de pouvoir poursuivre l'argument jusque dans le détail, nous devrons nous restreindre aux êtres suprêmes d'Australie. Dans le présent chapitre, nous pouvons faire ceci d'autant plus que presque tous les critiques de M. Lang se sont imposé la même restriction, de même que Lang a surtout mis en avant les êtres suprêmes d'Australie. Nous avons déjà indiqué plus haut (p. 198) la marche de l'argumentation.

Bundjil. Les fils de *Bundjil.*

On suppose que le nom de *Bundjil* signifie déjà «faucon»[1]. Nous rencontrons ici également la corneille, appelée *Waang* dans cette tribu, qui elle aussi donne son nom à l'un des deux groupes de mariage, institués tous les deux par *Bundjil* (HSE p. 491). L'autre groupe porte le nom de *Bundjil* lui même, mais le fait qu'à côté du nom de *Bundjil* ce deuxième groupe a encore une dénomination spéciale, *wrepil*[2], prouve que *Bundjil* est au-dessus de tout le système, qu'il a institué.

Comme on le fait pour *Nuralie,* on raconte aussi de *Bundjil* qu'il a eu beaucoup de fils, avec lesquels il s'est élevé au ciel et qui y sont devenus des étoiles. Déjà Howitt (HSE p. 128) découvrit que parmi ces noms d'étoiles il y a aussi celui de *Thara,* le seul totem du groupe *bundjil.* Un autre nom d'étoiles est *Jurt-jurt* dont les Wurunjerris font indubitablement un fils de *Bundjil,* pendant que les Wotjobaluks en font son frère (HSE p. 489). Ces deux frères *Thara* et *Jurt-jurt* sont les mêmes qui, d'après différentes légendes, enlèvent à la corneille le feu dont celle-ci voulait priver les autres hommes, et l'apportèrent aux hommes; en récompense, *Bundjil,* qui les avait poussés au combat contre la corneille égoiste et les y avait soutenus, les transporta au ciel et en fit des étoiles. D'après un autre récit, au contraire, ils sont consumés par le feu et on les montre sur une montagne, changés en pierres[3]; on ne les regarde plus comme fils de *Bundjil,* mais comme «deux jeunes noirs». Il est évident que *Bundjil* leur est supérieur. Il en est de même dans une autre

[1] Nous concevons la chose d'une autre manière. La signification primitive de *Bundjil* est «seigneur», «maître», comme c'est actuellement encore le cas chez les Kurnaïs. Chez les Kurnaïs aussi, le faucon jouit d'une haute estime (cfr. Fison et A. W. Howitt, Kamilaroï and Kurnaï, p. 322—323); ils le considèrent comme le type d'un chasseur hardi et adroit. Déjà pour cette raison, on pourrait lui avoir décerné le titre honorifique de *Bundjil;* nous n'avons cependant aucune preuve que les Kurnaïs eux-mêmes lui aient jamais donné ce nom. Quand les Yuins en vinrent à fusionner la figure mythique du faucon avec l'être suprême, ils ne désignèrent plus, à partir de là, le faucon de son nom usuel, mais lui conférèrent pour cet usage la dénomination plus honorifique, et plus en rapport avec les circonstances, de *Bundjil* «maître». Il serait cependant concevable que le nom de «maître» n'a pas été donné d'abord à l'oiseau, mais à l'être suprême, comme à la totalité de toute puissance et de toute sagesse. Il faut y mettre en parallèle le fait que dans la langue des Kulins le mot *bundjil* sert d'équivalent à «sagesse» ou «connaissance» (HSE p. 492). En partant de l'être suprême, le nom de *bundjil* aurait passé à l'oiseau qui le représentait, de manière que plus tard, quand la personne du père de la tribu se confondait avec l'être suprême, l'identité du nom de cet être suprême s'étendit jusqu'à l'oiseau. Les deux explications s'accordent avec le fait que, partout chez ces tribus, *Bundjil* n'est pas, en tant que dénomination de l'être suprême, un nom secret. Le nom primitivement exclusif de l'être suprême était probablement *Mami-ngata,* nom que les Woeworongs (HSE p. 192) lui donnèrent encore et cela assez fréquemment, ou *Mami-ngorak,* comme les Wotjobaluks l'appelèrent (HSE p. 191); les deux signifient «notre père», exactement comme le *Mungan-ngaua* chez les Kurnaïs.

[2] *Wrepil* sera le vrai nom indigène pour «faucon». Cfr. J. Mathew, Eaglehawk and Crow, London 1899, p. 227.

[3] Tous les mythes qui s'y rapportent se trouvent chez Brough Smyth I, p. 459—460 et chez van Gennep, p. 71—75. *Thara* y devient *Trrar (= trā), Jurt-jurt (= Jut-Jut) = tchert-tchert (čet-čet),* dans la deuxième légende — *toundt (= tut).* Ce dernier terme sera l'équivalent d'«astre» en général; voyez J. Mathew, Eaglehawk and Crow, p. 208, Curr, Australian Race, pp. 199—204, 206, 207 A, B, etc.

légende dans laquelle deux fils de *Bundjil* sont formellement désignés comme tels, *Tarrnin* (chauve-souris) et *Tajer*[1]. Ils sont envoyés par *Bundjil* sur la terre pour tuer les méchants, hommes et femmes, qui mangent les noirs. D'une manière indirecte, *Djuit* (= *Djurt*) est déclaré fils de *Bundjil*, parce que dans une légende, on le représente comme frère de *Weet-kurrk* et que tous les deux sont nommés enfants de *Marpean-kurrk*[2]. *Weet-kurrk*[3] est certainement une des pléiades. Elle et sa mère, qui est censée être l'étoile Arcturus, apportent les œufs des fourmis et les font trouver. Or, chez les Wotjobaluks, les pléiades s'appellent *Murkunyan-gurk*; *murka* signifie œuf et *gurk* est le suffixe féminin. Dans les autres mythes relatifs au pléiades, ces dernières sont aussi toujours mises en rapport avec les œufs des fourmis qu'ils déterrent avec leur pioche, de laquelle jaillit ensuite le feu. Or, W. Thomas raconte expressément que les pléiades, appelées *Karakoruk*[4], étaient considérés comme filles de *Bundjil* (HSE p. 430). Comme *Djuit* est leur frère, il ressort de nouveau qu'il est aussi le fils de *Bundjil*.

Plusieurs documents parlent d'un autre fils, *Binbeal*[5] = arc-en-ciel, dont la femme serait l'arc-en-ciel double qu'on voit parfois.

Il y a encore à noter que quelques uns de ces fils ont des tendances à s'approprier le nom, la forme et les fonctions du frère de *Bundjil*, dont nous parlerons bientôt. Ainsi *Turnung* signifie chauve-souris, ce qui est aussi le sens du nom *Palyyan*, le frère de *Bundjil*. On dit que *Djuit* est l'étoile Antarès (Brough Smyth I, p. 433); Howitt cependant identifie cette étoile avec *Nurong*, le frère de *Bundjil*[6]. On raconte que *Bundjil* n'a pas créé de femmes; celles-ci ont été tirées de l'eau par son frère *Palyyan*[7]. Ailleurs néanmoins, on raconte que *Binbeal*, le fils de *Bundjil*, a fait cela[8]. Nous verrons plus bas la raison de cette fusion des deux personnages.

Nous abordons maintenant les détails que nous rencontrons dans les mythes par rapport à un frère de *Bundjil*.

Le frère de *Bundjil*. Le totémisme sexuel.

En faisant abstraction des formes de transition dont nous venons de parler, nous trouvons surtout deux noms donnés au frère de *Bundjil*: *Palyyan* et *Buerrgoen*. Nous nous occuperons d'abord du premier.

Palyyan (Palyang) n'est pas regardé invariablement comme frère de *Bundjil*; quelques uns le considèrent comme son fils[9]. Pendant que son frère *Bundjil* a créé deux hommes, *Palyyan* tire pour ces hommes deux femmes

[1] = *Turnung*, ou *Tadjeri* dans le catalogue des fils-étoiles de *Bundjil* chez Howitt (HSE p. 128).

[2] Brough Smyth I, p. 433.

[3] = *weeit* = automne, Brough Smyth I, p. 431, *kurrk* est le suffixe féminin (HSE p. 129).

[4] *Karat* = multitude, *koruk* est le suffixe féminin (HSE p. 489, note 2).

[5] W. Thomas dans HSE pp. 430 et 491, Brough Smyth I, p. 179 (= van Gennep, p. 179).

[6] HSE p. 128; *nurong* signifie tout simplement « frère ».

[7] Brough Smyth I, p. 417; van Gennep, p. 15ss.

[8] W. Thomas, dans HSE p. 430.

[9] Chez les tribus de Victoria, Brough Smyth I, p. 417, van Gennep, p. 15.

de l'eau. *Palyyan* signifie chauve-souris. Chez les Wotjobaluks, la chauve-souris, qu'on y appelle *ngunung-ngunut,* était d'abord seule sur la terre, mais elle était un homme, comme la légende le rapporte. Il y avait encore d'autres hommes, semblables à elle, mais il n'y avait pas encore de sexes masculin et féminin. Or *Ngunung-ngunut* désirait avoir une femme et il se transforma lui-même et un autre homme de manière que *Ngunung-ngunut* devint un homme et l'autre homme une femme. On y joint l'histoire de la première production du feu: *Ngunung-ngunut* produit le feu en frottant avec un bâton contre un tronc d'arbre (HSE p. 484)[1]. C'est ici également la place d'un mythe originaire du lac Condah: tous les hommes étaient grimpés au ciel, en se servant d'une corde; un seul était resté sur terre et de lui descendent tous les hommes. «Le nom de cet homme est *Eun-newt [ön-ñut];* c'est aujourd'hui la chauve-souris.»[2] Finalement, pour compléter ce que nous avons dit sur la signification de la chauve-souris dès les premiers temps, nous mentionnons encore le mythe des tribus du Murray River d'après lequel les deux premiers hommes avaient reçu l'ordre de ne pas s'approcher d'un certain arbre qu'habitait la chauve-souris. Mais la femme transgressa ce commandement et la chauve-souris prit la fuite. Depuis ce temps la mort entra dans le monde.[3]

Ce dernier exemple nous conduit à une autre série de faits dans lesquels la chauve-souris apparaît comme quelque chose d'opposé aux femmes. Cette série de faits consiste en ce que, chez un grand nombre de tribus du sud-est de l'Australie, la chauve-souris figure comme totem sexuel des hommes (HSE p. 148). Ainsi chez les tribus de Victoria, *ngung-ngutch,* la chauve-souris, est le totem des hommes, pendant que *eratyerk,* le petit engoulevent [small night-jar], est considéré comme totem des femmes.[4] Egalement chez les tribus de Port Stephens et encore plus au nord, chez les Turrbals, la chauve-souris, appelée ici aussi *kuri* «homme», est le totem des hommes; le totem des femmes est chez les Turrbals le faucon de la nuit [night-hawk], chez les tribus de Port Stephens le grimpereau [tree-creeper]. Ce dernier, appelé là bas

[1] La production du feu est identifiée ici avec l'acte de la génération, conf. Frobenius, Im Zeitalter des Sonnengottes, Berlin 1904, p. 338—339.

[2] Brough Smyth I, p. 462; van Gennep, p. 20.

[3] Brough Smyth I, p. 428; van Gennep, p. 182.

[4] Des traces non équivoques d'un ancien totem féminin *dhiel* «petit engoulevent», se trouvent aussi chez les Wiradjureis. Cet oiseau y est décrit comme une femme mystérieuse; elle assiste toujours aux initiations des jeunes filles, est l'amie des femmes, tue les hommes. Les femmes l'appellent leur compagne de jeu [play mate]. Le petit rhombe dont on se sert dans les cérémonies d'initiation des hommes, à côté du grand rhombe qui représente *Daramulun,* fait entendre sa voix; il s'appelle *Moonibear.* Elle est en guerre avec la corneille, qui figure comme être masculin et elle est vaincue et tuée (R. H. Mathews, Ethnological Notes of the Aboriginal Tribes of the New South Wales and Victoria, Sydney 1905, p. 153 154). Nous ferons voir plus bas que la structure des systèmes matrimoniaux, chez les Wiradjureis et les Kamilarois, laisse reconnaître l'influence d'un ancien totémisme sexuel; v. aussi Fr. Graebner, Wanderung und Entwickelung sozialer Systeme in Australien, Globus CX, p. 208. Howitt détermine comme il suit la frontière nord et nord-ouest du pays à totémisme sexuel: «I have traced the totems as far as the Buandik, but the Narrinyeri do not seem to have had them. They occur in the tribes of the Murray River, and of Riverina, and as far as the northern boundaries of the Wonghibon» HSE p. 150.

tunte-gallan, est totem des femmes également chez les Yuins, où néanmoins, comme totem des hommes, nous rencontrons à côté de la chauve-souris l'émou-roitelet [emu-wren]. Ceci nous conduit aux Kurnaïs, où ce dernier seul est totem des hommes, tandis que le roitelet bleu [superb-warbler] est totem des femmes. De là les Wurunjerris nous ramènent aux tribus de Victoria, car ils unissent les totems sexuels des Kurnaïs à ceux des tribus de Victoria, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas seulement, comme les Yuins, *ngunun-ngunut*, la chauve-souris, et l'émou-roitelet comme totem des hommes, mais aussi un double totem des femmes: *worn-goruk*, le roitelet bleu des Kurnaïs et *ngarí-barm-goruk*, le petit engoulevent des tribus de Victoria.

Les différentes relations qui en ressortent peuvent être représentées par le tableau suivant:

Totems des hommes

Chauve-souris			Chauve-souris et Émou-roitelet		Émou-roitelet
Turbal	Victoria	Port Stephens	Yuins	Wurunjerris	Kurnaïs
Faucon de la nuit	Petit engoulevent	Petit grimpereau		Roitelet bleu	

Totems des femmes.

Il en résulte que, pour les totems des hommes, il n'y a que deux groupes autonomes et un groupe mixte. Pour les totems des femmes, nous distinguons quatre groupes: il n'y a que les Turbals et les tribus de Victoria d'un côté et les Kurnaïs de l'autre à être entièrement indépendants, tant pour les totems des hommes que pour ceux des femmes. Les autres tribus se rallient à l'un de ces deux groupes, soit pour le totem des hommes, soit pour celui des femmes. Port Stephens n'a de relations qu'avec les tribus de Victoria, les Wurunjerris seulement avec les Kurnaïs, pendant que les Yuins ont des rapports avec les Kurnaïs aussi bien qu'avec les tribus de Victoria. Finalement il y a encore à noter que chez les Yuins et les Kurnaïs, ce n'est pas *Bundjil*, le frère de *Palyyan*, qui est l'être suprême, mais chez les premiers, c'est *Daramulun*, et chez les derniers *Mungan ngaua*. Chez cette dernière tribu, *Palyyan* disparaît aussi tout à fait comme totem sexuel des hommes, pendant que chez les Yuins (et les Wurunjerris) il figure encore à côté de l'émou-roitelet, le totem des Kurnaïs. Ici il y a encore à mentionner un mythe des Yuins qui fait voir que dans cette tribu, l'émou-roitelet jouait pour l'origine de l'homme un rôle semblable à celui de *Palyyan* chez les Wotjobaluks (voir plus haut p. 210). On raconte qu'avant les hommes, il vivait sur la terre des êtres qui étaient comme des hommes sans membres. Alors *Muraurai*, l'émou-roitelet, fit des hommes et des femmes, en fendant leurs jambes, séparant leurs bras du tronc et en leur fendant les mains pour faire des doigts[1].

L'existence de ce totémisme sexuel, particulier à ces tribus, est très remarquable. Il ne se trouve que dans cette partie de l'Australie sud-est où le totémisme propre aux classes de mariage ne se rencontre pas encore du

[1] HSE p. 484—485, van Gennep, p. 9

tout, comme chez les Kurnaïs, les Turbals, les tribus de Port Stephens et les Wurunjerris, ou bien n'est représenté que dans de faibles débuts, comme c'est le cas pour les autres tribus mentionnées ci-dessus, qui, chose remarquable, ont tous la succession masculine, à l'exception des tribus de Victoria. Ensuite il vaut la peine de faire l'observation que les totems sexuels sont tous de (petits) oiseaux.

Ces oiseaux-totems évoquent vivement le souvenir de l'oiseau des âmes chez les Pygmées Semangs, dans la presqu'île de Malacca, qui est aussi de deux sexes et qui est considéré comme sacré pour le sexe correspondant[1]. Cet oiseau des âmes fournira peut-être l'explication de l'énigme du totémisme sexuel. L'oiseau contient en soi, ou plutôt est lui-même, l'âme de l'enfant que l'être suprême *Kari* envoie du ciel sous forme d'un oiseau déterminé. Le mari d'une femme qui a conçu tue un de ces oiseaux, la femme en mange la chair et procure par là à l'embryon l'âme, tandisque son existence matérielle résulte de l'acte de la génération. Le totem sexuel est désigné, chez les Kurnaïs, comme le frère aîné, la sœur ainée. C'est encore plus conforme à l'essence de l'oiseau de l'âme, quand les Wotjobaluks croient que la vie de la chauve-souris est la vie d'un homme et de même chez le totem féminin (HSE p. 148).

Consacrons maintenant notre attention aux femmes avec lesquelles *Palyyan* a des rapports spéciaux, qui cependant sont aussi mises en relation avec *Bundjil* et sont formellement regardées comme ses femmes.

Les femmes de *Bundjil*.

Les traditions sur les femmes de *Bundjil* sont très différentes:

I° Chez les Wotjobaluks (HSE p. 489), les Kulins (HSE p. 491), les Wurunjerris (HSE p. 129), on en compte deux, nommées *Gannawarra* = cygnes noirs. Or, il est très intéressant que les noms des deux femmes que *Palyyan*, le frère de *Bundjil*, tira de l'eau et que *Bundjil* lui-même maria ensuite avec les deux hommes qu'il avait créés[2], sont nommées *Kunner-Warra* et *Kuurouk*. Il est évident que *Kunner-Warra* est identique avec *Gannawarra*. *Kuurouk* est le suffixe féminin bien connu (voir plus haut p. 203). Il n'est pas douteux qu'ici aussi *Kuurouk* n'est pas un terme indépendant, mais un suffixe de *Kunner-Warra* et qu'ainsi les deux femmes tirées de l'eau portent le nom *Kunnerwarra-Kuurouk* = femelles de cygnes noirs[3]. Voilà donc établie l'identité entière entre ces deux femmes et les femmes de *Bundjil*.

II° Chez les Bunurong, où *Bundjil* a fait toutes choses, excepté les femmes, il possède néanmoins une femme, nommée *Boiboi*[4], dont il n'a

[1] Blagden and Skeat, Pagan races of the Malay Peninsula II, p. 1ss.

[2] Brough Smyth I, p. 117; van Gennep, p. 15ss.

[3] Cfr. *Ngari-barm-goruk* et *Worn-goruk*, noms des totems féminins chez les Yuins, v. plus haut p. 211.

[4] *Boi-boi* ne semble signifier que «femme», voyez les formes *bai-gurk, ba-gurk, baibago, be-dyir,* chez Mathew, Eaglehawk and Crow, p. 220; de même *baa-djur, bai-djarouk, ba-ggarook, ba-djer, baiar-gook* chez Curr, The Australian Race, n. 209 et 208, où *gurk, jurk dyir* est toujours le suffixe féminin bien connu. Le redoublement *boi-boi* n'exprimerait-il pas un duel ou au moins un pluriel en général?

cependant jamais vue la figure. Malgré cela, il a un fils nommé *Binbeal* — arc-en-ciel, et un frère nommé *Palyyan*[1].

III° Chez les Wawaurongs, il a deux femmes. Il en donne une à son frère *Buerr-goen*[2] qui est tres sauvage et ne se laisse pas apaiser par ce don[3].

IV° Chez un tribu du Yarra River, *Bundjil* a créé le premier homme *Karwien*[4] en même temps que deux femmes qu'il lui destinait et dont les noms ne sont pas transmis. Dans la suite, *Bundjil* lui-même convoita les deux femmes et les enleva à *Karwien*, mais les lui rendit bientôt. *Karwien* avait, en attendant, appelé à son secours *Waung*, le corbeau. Celui-ci vint avec beaucoup d'autres corbeaux. Une lutte s'engagea avec *Bundjil*, dans laquelle finalement *Karwien* reçut une grave blessure au talon. Alors *Bundjil* le changea en corbeau, et prit avec lui les deux femmes et eut d'elles beaucoup d'enfants[5].

V. Une version beaucoup plus défavorable à *Karwin* (sic!) raconte que *Karwin*, qui y est nommé le héron bleu, avait ensorcelé et tué deux jeunes gens et n'avait pas donné de nourriture à sa femme. *Bundjil* lui perça dans le combat les cuisses de manière que ses jambes se retrécirent et pendent maintenant en bas quand il vole[6]. —

Nous concluons notre collection de faits en rassemblant les passages dans lequel *Bundjil* est nommé créateur.

Bundjil comme créateur.

I° Chez les tribus de Melbourne (Wurunjerris?) on raconte le mythe suivant sur la création: «*Pundjel* — cette forme du nom de *Bundjil* se rencontre ici — fit deux mâles d'argile. Il y a longtemps, bien longtemps de cela. Et ces deux respiraient dans un pays du nord-ouest.» On décrit ensuite en détail comment s'opéra la formation du premier homme. Quand *Pundjel* eut formé les corps, son ouvrage lui plut beaucoup; il contempla longtemps les corps et dansa alentour. Ensuite il prit des fibres d'*Eucalyptus obliqua* et en fit des cheveux pour les deux corps; à l'un il les fit lisses, à l'autre crépus. Son

[1] Brough Smyth I, p. 423; van Gennep, p. 179.

[2] Cfr. *Boorogn* = «The blacks» dans la langue des Moorabool-Yibberic, chez Curr, The Australian Race, Nr. 208 (vol. III, p. 518). Une légende des tribus de Melbourne (Brough Smyth I, p. 424—425, van Gennep, p. 14) raconte que les avis sont partagés si le premier homme a eté créé à Kooraboort près Ballarat ou a Booergoen près du Goulbourn River. Ce dernier nom, on le voit, est identique avec celui du frère de *Bundjil*. Peut-être aussi dans le nom *Koorrabort* la première partie *Koorra* (= *Kure*) est identique avec *kuri*, *kuli* = homme — *Palyyan* = *Booer-goen*, cfr. note 1. Il semble que pour les deux noms il s'agit de dénominations de totems locaux qui peut-être doivent être ramenés à des totems sexuels primitifs.

[3] Brough Smyth I, p. 423; van Gennep, p. 178.

[4] Il me semble que *Karwien* = *Karuin* signifie homme, particulièrement Australien. Cfr. les formes *kulin*, *kuli*, *koli*, chez J. Mathew, Eaglehawk and Crow, p. 220, *koloin* chez Curr, Australian Race, Nr. 207 c. De plus la forme secondaire *kuri* est expressément attesté et celle-ci suppose aussi l'existence de *kurin* (= *kulin*). Or *Kuri* est le nom de la chauve-souris (— *Palyyan*!) chez les tribus de Port Stephens. Il y aurait donc ici identité entre *Karwien* et *Palyyan* le frère de *Bundjil*.

[5] Brough Smyth I, p. 425—427; van Gennep, p. 180—181.

[6] Miss Howitt, HSE p. 186.

ouvrage lui plut de nouveau beaucoup, il le contempla longuement et dansa de nouveau autour. «Il donna ensuite à chacun des deux hommes un nom. Il nomma celui aux cheveux lisses *Berroukbourn*, et celui aux cheveux crépus *Koukinberrouk*. Il les polit ensuite du haut en bas, se coucha sur chacun d'eux et leur souffla son souffle dans la bouche, le nez et le nombril. Et quand il souffla très fort, ils remuèrent. Alors il dansa une troisième fois autour d'eux. Il les fit ensuite parler et se lever et il se levèrent en hommes mûrs[1] et non comme des enfants[2].

Il est évident que dans le nom des deux hommes, l'élément *berrouk* est identique; *buruk, bruk* signifie tête, chef, chez les Kurnaïs[3]. Je regrette de ne pouvoir fixer la signification des deux autres éléments *bourn* et *koukin*. Il est remarquable que l'un des deux éléments se trouve au commencement, l'autre à la fin du nom. On serait incliné à croire que ces deux éléments contiennent la différence spécifique et que par conséquent ils expriment de quelque manière le sens d'«homme aux cheveux lisses» ou «homme aux cheveux crépus».

II° «*Bundjil* fit la terre et tout ce qui se trouve sur elle»[4].

III° «*Bundjil* fit toutes choses mais il ne fit pas de femmes»[5].

IV° *Bundjil* était le premier homme. Il fit toutes choses. Le deuxième homme était *Karwien* que *Bundjil* avait fait aussi, ainsi que les deux femmes de *Karwien*[6].

Récapitulation et explication.

a) La figure de Bundjil.

Il semble presque impossible d'arriver à une clareté parfaite à travers ce dédale de traits contradictoires. Nous croyons cependant que la classification que nous nous sommes efforcés d'établir à déjà frayé le chemin à une explication. Nous rappelons d'abord le fait que plusieurs des fils de *Bundjil* se fusionnèrent avec la personne de son frère. Sur cinq dont nous savons les noms, il y en a trois: *Tarrnin (Turnung), Djuit (Jurt-jurt)* et *Binbeal*. Des deux autres, *Thara (Traar)* «faucon des marécages» a certainement des rapports particuliers avec *Bundjil*, le faucon. Il ne resterait donc plus que *Tadjui (Tajer)*, précisément le nom dont la signification est inconnue, ce qui donne la possibilité de le mettre peut-être plus tard en relation avec *Bundjil* ou son frère. Il y a donc une très grande probabilité que de toute cette multitude il n'existait primitivement que deux personnages: *Bundjil* (et son remplaçant) et un autre personnage qui paraît sous des formes diverses et que nous voulons provisoirement nommer le fils-frère de *Bundjil*. Résumons les notes caractéristiques des deux êtres.

Bundjil est sans doute au premier rang. Lui seul est désigné comme créateur, lui seul voit tout du haut du ciel et est gardien de la morale. En

[1] C'est-à-dire comme hommes qui ont passé par les cérémonies d'initiation.

[2] Brough Smyth I, p. 24; van Gennep, p. 12- 13.

[3] J. Mathew, Eaglehawk and Crow, p. 243, Curr, Australian Race, N. 210.

[4] Brough Smyth I, p. 423; van Gennep, p. 178. La suite de la légende à été donnée plus haut p. 207.

[5] Brough Smyth I, p. 423; van Gennep, p, 179. La suite plus haut p. 207.

[6] Brough Smyth I, p. 425; van Gennep, p. 180. La suite p. 207.

dehors de toutes les autres choses, il a certainement créé les hommes et parmi eux aussi son «frère», puisque nous avons établi l'identité entre *Karwien* et *Palyyan*; nous devons donc désigner plus exactement ce dernier personnage comme fils-frère-créature de *Bundjil*. Il est vrai que dans quelques légendes, on nie la création des femmes par *Bundjil*; elles auraient été tirées de l'eau par *Palyyan*. D'un autre côté, la création des femmes par *Bundjil* est suffisamment prouvée par l'identité entre *Palyyan* et *Karwien*, dont les deux femmes ont été créés par *Bundjil*.

Il est conforme à cette relation de créateur dans laquelle se trouve *Bundjil* vis-à-vis de ces femmes que les rapports humains et sexuels de mari que quelques mythes lui attribuent paraissent beaucoup plus affaiblis et plus incertains que chez *Palyyan*. Dans le quatrième mythe se rapportant aux femmes, il est dit expressément qu'il n'a pas créé de femmes à son usage, mais qu'il s'est approprié plus tard celles de *Karwien*. Les deux *Gannawarra* (cygnes noirs), qui d'après le premier mythe sont ses femmes, se révèlent, par l'identité de leurs noms avec *Kunnerwarra-Kuurouk*, identiques avec les deux femmes que *Palyyan* tira de l'eau et que *Bundjil* maria lui-même avec les deux hommes qu'il avait créés. Dans le mythe II, *Bundjil* n'a qu'une femme que, du reste, il n'a jamais vue. Dans le mythe III il en a deux, mais il en donne une à son frère; nous avons cependant déjà vu qu'il donna chaque fois deux femmes et nous en trouverons plus loin la confirmation.

Quant à la corneille, partout où elle figure, *Bundjil* est son adversaire et elle est représentée dans les mythes de *Bundjil* comme un animal détestable.

En résumé, *Bundjil* apparaît comme un Etre suprême, créateur, qui a un frère-fils à figure plus marquante et plusieurs fils plus effacés et d'une physionomie plus astrale; il a, ça et là, des relations matrimoniales avec les femmes, mais il ne semble pas les avoir eues dès le commencement. Passons maintenant au type fils-frère-créature de *Bundjil*.

b) Palyyan.

Celui-ci n'est mentionné dans aucun mythe comme créateur. Même là où on lui attribue l'origine des femmes, il les trouve déjà formées et vivantes et les tire de l'eau. Par son nom *Karwien*, il est caractérisé comme l'homme (l'homme par excellence). Surtout dans les mythes des femmes il paraît toujours comme inférieur à *Bundjil*; il reçoit toujours et ne donne jamais. Quand il se révolte contre lui, il est vaincu et puni. Il n'y a donc rien de ce qui pourrait mettre en question son caractère de créature, à l'exception du fait qu'il est le frère du créateur.

En qualité de *Palyyan* et *Ngunung-ngunut* «chauve-souris[1]», il est le premier homme et le père de tous les hommes. Il ne créa cependant pas les hommes, mais il causa la différence entre hommes et femmes et à cette occasion, il devint lui-même homme. D'après un autre mythe, c'est lui aussi qui tire les femmes de l'eau et les amène à leurs maris créés précédemment. Qu'il ait introduit la différence des sexes, c'est là probablement une périphrase

[1] Chez les Yuins, et par eux aussi chez les Kurnais, *Muraurai*, l'émou-roitelet qui y est le totem des hommes, joue un rôle semblable.

mythologique pour désigner l'introduction du totémisme sexuel qu'on lui attribue, pendant qu'auparavant hommes et femmes vivaient sans distinction de ce genre.

Le totémisme sexuel est maintenant en usage exclusivement dans le sud-est de l'Australie. *Palyyan* est donc le représentant et l'ancêtre de toutes ces tribus, tant qu'ils ont des rapports avec *Bundjil,* et en particulier des hommes, dont il est le totem sexuel. *Bundjil* lui-même ne paraît jamais en quelque liaison avec le totémisme sexuel. Comme *Palyyan* devient l'adversaire de *Bundjil,* on pourrait en conclure que *Bundjil* doit représenter un élément ennemi des tribus indigènes et puisque le totémisme sexuel est certainement une coutume plus ancienne, autochthone, *Bundjil* sera aussi un élément étranger au pays.

En opposition avec le totémisme sexuel, représenté par *Palyyan*, *Bundjil* introduit le système à deux classes et le totémisme matrimonial qui en dépend. De fait, on fait remonter à *Bundjil* l'introduction du système des classes, du moins chez les Wurunjerris (HSE p. 491), jamais à *Palyyan*. La classe *Bundjil* a aussi un totem matrimonial, celle du *Waang* (corneille) n'en a pas[1].

Nous avons à présent établi deux choses: 1° *Bundjil* est créateur et *Palyyan-Karwien-Buerrgoen* est une créature; 2° ce dernier est le représentant d'éléments indigènes, le premier représente des éléments étrangers, ennemis des éléments indigènes. On voit donc que chez Bundjil on a réuni ensemble des traits qui primitivement étaient certainement séparés.

Mais quels rapports *Palyyan-Karwien-Buerrgoen* a-t-il avec la corneille et que signifie l'opposition dans laquelle celle-ci se trouve indubitablement vis-à-vis de *Bundjil*, le faucon? En essayant de répondre à cette question, nous introduisons un élément nouveau dans l'explication des mythes australiens, l'élément mythologique-astral. Nous avons déjà plus haut, en rendant compte des explications du Dr. Foy, exprimé l'avis qu'un élément semblable se rencontre dans les mythologies australiennes; nous allons expliquer maintenant quelle a été son influence. Nous retournons pour cet effet aux mythes de *Nuralie.*

d) Faucon et Corneille.

Nous avons déjà communiqué plus haut un mythe sur *Nuralie;* le caractère mythologique astral en est évident. D'après ce mythe, *Nurelle* (= *Nuralie*) fait disparaître la lune chaque mois et en fait de nouvelles étoiles. En considérant ce mythe isolé, il n'est pas nécessaire de voir en *Nuralie* autre chose qu'un être suprême qui, dans sa puissance, traite la lune comme il a été dit. Mais si on y joint l'autre mythe où il est raconté que les *Nuralies* s'appelaient en partie faucons, en partie corneilles, et si on

[1] J'exposerai dans un article spécial, à publier dans la «Zeitschrift für Ethnologie» en détail que la tendance de Howitt à trouver même chez les Yuin et finalement aussi chez les Kulins et les Kurnais des totems de mariage ou des traces d'eux a été uniquement provoquée par son système aprioristique sur l'évolution sociologique en Australie. On sera surpris de voir quelle confusion cette manie des systèmes a causé même dans la manière dont Howitt représente les faits.

considère la diffusion par le monde entier du contraste entre ces deux oiseaux ou d'oiseaux semblables et sa signification, il en résulte avec certitude l'équation: corneille = lune, et, par suite, faucon = *Nuralie* = soleil. Dans ce cas, le premier mythe est aussi parfaitement clair: c'est l'expression lucide d'une conception naïve sur les rapports entre le soleil et la lune.

L'évidence extérieure nous montre qu'à partir de la pleine lune, quand la lune décroit de plus en plus, le soleil se lève le matin après la lune et la suit, la poursuit pour ainsi dire. L'intervalle entre le lever des deux corps célestes diminue toujours plus on approche de la nouvelle lune, et le soleil a l'air de s'approcher toujours davantage de la lune dans sa poursuite; plus il s'approche aussi, plus la lune diminue. A la nouvelle lune, les temps du lever coïncident, le soleil a atteint la lune et la entièrement anéantie. Quand, au temps de la nouvelle lune, le ciel est plus obscur, les étoiles apparaissent plus distinctes et plus nombreuses: de la lune disparue *Nurelle*-soleil a fabriqué de nouvelles étoiles.

A présent nous pouvons également expliquer le troisième mythe de *Nuralie* dans le sens de la mythologie astrale. *Nurelle* vit au ciel et a beaucoup d'enfants nés sans intervention d'une mère. Or la lune, dont *Nurelle* fait les enfants, c'est-à-dire les étoiles, est dans toute l'Australie du genre masculin[1]. Il y a cependent également à observer que partout en Australie le soleil est du genre féminin. Nous reviendrons plus tard sur les difficultés qui en résultent.

Dans le mythe cité plus haut, il est dit que les *Nuralies*-Faucons ont été des *Mukwara* et les corneilles des *Kilpara*, qu'ils ont lutté les uns contre les autres, mais que finalement ils se sont unis pour former deux classes de mariage. Donc partout où le faucon et la corneille se trouvent en face comme classes matrimoniales, on pourra par la même raison essayer une explication mythologique astrale de tous les mythes qui traitent de ce contraste. C'est le cas pour les Ngarigos où les classes de mariage sont *Yuckembruck*-corneille et *Merung*-faucon, chez les Wolgals où *Umbe*-corneille et *Malian*-faucon, chez les Wurunjerris où *Waang*-corneille et *Bundjil (Wrepil)*-faucon constituent les classes de mariages. La plupart des mythes sur *Bundjil* ne viennent cependant pas d'une région où *Bundjil* est le nom d'une classe de mariage; ils proviennent plutôt de pays des Wotjobaluks, Gournditchmara, Booandik etc., chez lesquels *Krokitch*, le cacatoès blanc, a pris la place du faucon et *Gamutch*, le cacatoès noir, la place de la corneille. Le contraste des couleurs exprime cependant la même chose que celui entre la corneille et le faucon, c'est le soleil et la lune.

Dans ces mythes, on ne rencontre aucune trace des deux espèces de cacatoès, c'est toujours uniquement *Bundjil*, qui cependant n'a jamais les traits du faucon. La corneille est remplacée par *Palyyan (Karwien-Buerrgoen)*, la chauve-souris, qui cependant ne parait jamais sous cette forme. L'adoption de ce représentant des tribus indigènes (v. plus haut 210) à la place de la corneille qui y serait de droit, me semble être une preuve évidente de la

[1] Il y a une seule exception: chez les Narrinyeris, qui habitent plus au sud. Brough Smyth I, p. 432; van Gennep, p. 12—13

liaison de deux peuplades opposées: d'une peuplade indigène persécutée, et d'un élément étranger, envahisseur, vainqueur. Déjà lors du combat des *Mukwara-Kilpara,* nous avons observé que le faucon, malgré la résistance de la corneille, était resté vainqueur et un chant rapporte que cette dernière a été blessée au genou[1]. Si *Bundjil,* le faucon-soleil, a pénétré dans ces nouveaux parages, le remplacement de la corneille-lune par *Palyyan* ne peut avoir d'autre motif que le désir des vainqueurs de donner un fondement mythologique à leur supériorité sur la race indigène. La relation entre la corneille et *Palyyan* fut dans la suite établie également par un mythe: dans un combat avec *Bundjil, Karwien-Palyyan* est secouru par des corneilles, et est finalement lui-même changé en corneille. Une raison extrinsèque fut trouvée dans la circonstance que *Palyyan* signifie «chauve-souris»; la chauve-souris est un animal nocturne et relève par conséquent de la lune.

On transporte ensuite sur *Palyyan,* qui a pris la place de la corneille, toutes les notes caractéristiques lunaires de cet animal mythologique[2]. D'abord sa blessure au pied. C'est un trait qui se retrouve dans presque tous ces mythes de rivalité. Nous avons vu dans les mythes cités plus haut que dans le combat entre *Mukwara*-faucon et *Kilpara*-corneille, cette dernière fut blessée au pied tellement qu'elle ne put plus marcher, devint malade et amaigrit comme un squelette. La même chose est rapportée de *Karwien-Palyyan* qui fut gravement blessé au talon dans le combat avec *Bundjil* et puis — c'est ici qu'on constate clairement la dépendance du mythe des corneilles — fut changé par *Bundjil* en corneille, comme aussi des corneilles l'avaient assisté dans le combat. Une autre version du mythe de *Karwien* raconte également que *Karwien,* qui y est représenté comme le héron bleu, eut les cuisses percées par *Bundjil,* et que par suite ses jambes se retrécirent et devinrent très grêles[3].

La signification astrale est en ceci qu'après la pleine lune, où le soleil à son lever commence à s'approcher de la lune, pendant qu'auparavant leur course semblait se séparer, la lune montre une diminution de son volume.

[1] Brough Smyth I, p. 424; A. van Gennep, p. 117.

[2] Il semble évident qu'ici une propriété caractéristique de la corneille en tant que représentant la lune a été transportée sur *Palyyan,* qui en première ligne est totem du sexe masculin. Une telle transposition se manifeste indiscutablement chez les tribus de *Baiame,* dans les mythes desquels le rôle de la corneille-lune est attribué à *Daramulun* qui en soi est le faucon-soleil, parce que *Daramulun* a d'abord supplanté la chauve-souris dans sa qualité de totem du sexe masculin. Nous apporterons plus bas les preuves détaillées de toutes ces affirmations. Nous mentionnons cependant le fait dès maintenant pour mettre en relief ce cas sans réplique d'une transposition des fonctions de la corneille sur son adversaire, le faucon. Cette transposition ne peut plus être expliquée uniquement par la mythologie, mais on doit recourir à l'histoire tribale, en admettant l'hypothèse d'une défaite d'une tribu par l'autre, à la suite de laquelle les deux tribus se fusionnèrent. Du reste, nous avons, en Australie, un bon nombre d'exemples d'exploitations et d'explications mythologiques de faits historiques. Ainsi particulièrement quand en différents endroits il est question d'hommes à l'état d'ébauche qui dans la suite ont été perfectionnés par de grands bienfaiteurs de la tribu: ce n'est pas autre chose qu'une explication mythologique d'un état sociologique inférieur aux yeux des indigènes et dans lequel ces hommes avaient vécu jusqu'alors.

[3] Quand on ajoute qu'elles pendaient en bas quand il volait, ce n'est qu'une amplification explanatoire, une fois que *Karwin* passait pour le héron bleu.

Une autre preuve de la justesse de cette explication se trouve en ceci qu'après la blessure de *Karwien*, *Bundjil* lui enlève ses deux femmes. Pour bien comprendre ceci, nous devons entrer dans l'explication de tous les mythes de femmes qui se rapportent à *Palyyan*. Nous en avons donné le catalogue plus haut (p. 206—207) et nous y renvoyons.

D'abord il y a à faire remarquer que cette indécision entre une et deux femmes que *Palyyan* a eues ou qu'il a tirées de l'eau, n'a en soi rien à faire avec *Palyyan*, la chauve-souris, le totem sexuel des hommes. En cette qualité il n'a partout et toujours qu'un seul totem sexuel féminin à son côté. Tous les deux totems, le totem unique masculin et le totem unique féminin, sont représentés chez toutes ces tribus par les rhombes, qui sont toujours au nombre de deux, un grand et un petit; tous les deux représentent les deux premiers ancêtres, homme et femme, de chaque tribu. Par contre, les mythes de femmes dont il s'agit ici font tous partie de la série des mythes faucon-corneille et ce qu'on y attribue à *Palyyan-Karwien-Buerrgoen* revenait primitivement à la corneille-lune.

En effet, nous rencontrons déjà chez les tribus *Mukwara-Kilpara*, bienque chez eux les mythes soient bien rares, la même incertitude entre deux femmes, une seule et aucune. Chez ces tribus cependant, on les met plutôt en relation avec *Nuralie (Nurelle)*, que nous avons reconnu être le faucon-soleil. Ainsi *Nurelle* a beaucoup d'enfants sans l'intervention d'une mère; ailleurs cependant il a deux femmes. Le nombre de deux se retrouve aussi chez les femmes de *Nurrundere* et de *Baiame;* il vient aussi en ligne de compte pour les deux «mères» de *Daramulun*. Dans tous ces mythes de rivalité, on ne va jamais au delà du nombre de deux femmes, une preuve que la polygamie, bien qu'elle soit aussi en usage chez ces tribus, n'a rien à faire avec ce nombre mythique, comme aussi elle n'exige pas qu'on se borne à deux femmes. Ce nombre de deux s'explique complètement et uniquement par la mythologie astrale. Pour conduire à bout cette explication nous devons cependant revenir sur les mythes de *Bundjil*, plus riches et plus détaillés.

Tant que nous savons, le seul nom des deux femmes qu'on met en relation, tantôt avec *Bundjil*, tantôt avec *Palyyan-Buerrgoen*, est «cygnes noirs» *(Kunawarra)*. Il est notoire que le cygne, dans beaucoup de mythes, est en rapport avec la lune[1]. Ordinairement néanmoins, on ne mentionne que le cygne blanc comme représentant de la pleine lune. Cependant il n'est pas douteux qu'on utilise aussi, pour la mythologie, la lune obscure, la partie non éclairée de la lune, qui est surtout visible sous les tropiques[2]. En réunissant ces deux idées, nous avons le cygne noir. Dans nos mythes néanmoins, il est question, bien que d'une manière indécise, de d e u x cygnes noirs. Par là la relation aux phases lunaires devient plus évidente. On pense aux d e u x moitiés noires, dont l'une constitue, au premier quartier de lune, la partie gauche de la lune, la seconde, au troisième quartier, constitue la partie droite; au dernier quartier, à la nouvelle lune, elles couvrent ensemble toute la lune.

[1] Frobenius, Im Zeitalter des Sonnengottes, p. 11—12, 301—333. E. Siecke, Drachenkampfe, p. 17 ss.

[2] Siecke, l. c. p. 12 ss.

Dans les mythes répandus dans d'autres parties du monde, le cygne est la luisante vierge lunaire; la lune luisante est conçue comme un être féminin; c'est probablement une forme plus récente. Ici, dans le sud-est de l'Australie, la lune claire, cette lune qu'on voit manifestement au ciel, est du genre masculin, même dans les mythes, et les deux cygnes noirs, les deux hémisphères obscures de la lune, sont ses femmes. En partant de ce principe, on explique facilement tous les traits dans les légendes de femmes de la mythologie de *Bundjil* et de *Palyyan-Karwin-Buerrgoen.*

Les deux femmes ont été tirées de l'eau. On sait combien de fois la lune est mise en rapport avec la mer et l'eau[1]. La forme de canot qu'affecte la lune est peut-être cause de la première relation; la menstruation des femmes de la seconde. C'est la pleine lune qui, en décroissant, fait provenir ces deux cygnes noirs[2]. Ce sont là les deux femmes de *Karwien-Palyyan,* de la lune. *Bundjil,* le faucon, en sa qualité de soleil, a une femme dont il n'a jamais vu la figure: c'est-à-dire pour le soleil on ne voit jamais le phénomène d'une moitié obscure, d'un soleil obscur, le mythe, semble-t-il, ne fait que l'exiger en principe et dans le naïf désir de rester logique. *Karwin* possède les deux femmes à la nouvelle lune: c'est-à-dire qu'à ce temps les deux moitiés obscures s'attachent à la lune. Puis *Bundjil* les convoite et les lui enlève: c'est la disparition des deux moitiés obscures depuis le temps de la nouvelle lune jusqu'à la pleine lune; quand cette dernière est au ciel, les femmes sont entièrement enlevées à *Karwin.* Pendant ce temps, ce dernier a toujours poursuivi *Bundjil*[3]: dans le temps de la nouvelle lune jusqu'à la pleine lune, le soleil se lève plus tôt, la lune le suit. Alors *Karwin,* à l'aide de la corneille, célèbre, au clair d'un grand feu, un grand *corroborie,* dans lequel un combat s'engage entre *Bundjil* et *Karwin*: au temps de la pleine lune les noirs tiennent leurs *corrobories* et à la pleine lune a lieu le combat entre le soleil et la lune. Finalement *Bundjil* blesse *Karwin* en lui perçant le tendon du talon, de manière qu'il ne peut plus marcher, devient malade et maigre comme un squelette: à partir de la pleine lune, la lune se lève le matin avant le soleil, l'intervalle entre les deux levers s'amoindrit toujours davantage jusqu'à la nouvelle lune; le soleil la rejoint donc, puisqu'elle ne peut plus bien marcher; ensuite la lune devient malade et maigre comme un squelette[4]. *Bundjil* garda

[1] Frobenius, l. c. p. 352. On rapporte aussi de *Palyyan* qu'il avait la surveillance de toutes les eaux, Brough Smyth I, p. 417; A. van Gennep, p. 15.

[2] De même c'est un trait de mythologie astrale, une allusion à la forme recourbée de la lune, quand on raconte que *Palyyan* tira les deux femmes de l'eau avec une branche recourbée. De même les trois jours pendant lesquels *Palyyan* (et *Bundjil*) restèrent auprès des hommes unis à leurs femmes signifient les trois jours pendant lesquels la nouvelle lune est invisible et où les deux lunes noires sont unis à la lune luisante.

[3] Brough Smyth I, p. 425; van Gennep, p. 180.

[4] Les rapports de la lune au squelette, au crâne des morts, aux ossements sont si bien attestés qu'il est superflu d'en citer des preuves. Nous ne mentionnons que quelques cas relatifs à l'Australie: chez les Narrinyeris (Brough Smyth I, p. 432, note; van Gennep, p. 43), les tribus de Victoria (Brough Smyth I, p. 431; van Gennep, p. 43), les Arandas (Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme, p. 18).

alors les deux femmes et en eut beaucoup d'enfants: à la nouvelle lune, un grand nombre d'étoiles, cachées jusque là, deviennent visibles.

Une autre version de ce mythe est extrêmement intéressante et instructive sous bien des rapports: c'est quand on raconte que *Pundjel* créa deux hommes et que *Palyyan* conduisit ensuite les deux femmes qu'il avait tirées de l'eau vers *Pundjel* qui les maria aux deux hommes qu'il avait créés. Ici on a logiquement divisé la lune claire en deux êtres, deux hommes, exactement comme il y a deux lunes obscures, deux cygnes noirs. Par le fait que *Pundjel* a créé ces deux hommes, l'ancien être suprême se révèle comme créateur; car *Pundjel* n'a pas ce pouvoir en tant que soleil, puisque nulle part en Australie le soleil pourrait avoir créé la lune[1]. D'un autre côté, un caractère d'antiquité se révèle dans la circonstance que dans l'union des deux hommes avec les femmes, telle qu'elle est décrite ici, on fait ressortir exclusivement le contraste entre hommes et femmes, tel qu'il trouve son expression dans le totémisme sexuel des tribus *Palyyan*. Car c'est bien *Pundjel* qui a créé les hommes et leur a donné les javelots, et *Palyyan* ne fait que donner aux femmes des bâtons à déterrer les racines; mais dans la suite, c'est *Palyyan* s e u l qui parle tant aux hommes qu'aux femmes, leur ordonne de s'unir et prescrit non seulement quel usage les femmes doivent faire de leurs bêches, mais aussi ce que les hommes ont à faire avec leurs javelots. Ici donc on ramène à *Palyyan* l'institution du totémisme sexuel, de la même manière que dans le mythe communiqué plus haut, p. 215. Lui aussi, du reste, établit le contraste des deux sexes en amenant les femmes. Ce qu'il y a de neuf, c'est que d e u x femmes sont unies à d e u x hommes; c'est un emprunt fait aux mythes stellaires. Ainsi donc, dans ce mythe, le thème du mariage est traité tout à fait dans le genre des peuples *Palyyan* et dans le sens du totémisme sexuel; *Pundjel* reste encore à l'arrière-plan et ne produit pas encore son idée des classes de mariage. Le contraste astral entre la lune claire et la lune obscure qu'on met en parallèle avec celui du soleil et de la lune n'est pas transporté sur deux différentes classes de mariage, mais sur le contraste entre hommes et femmes[2]. Ici aussi se manifeste donc le mélange de traits de mythologie astrale avec des traits historiques, augmentés de quelques traits de l'être suprême.

e) Caractéristique des éléments de mythologie astrale, des éléments historiques et religieux.

1° Par rapport à l'élément astral, il faut constater que les indigènes n'en comprennent plus, ni en soupçonnent même pas sa signification. Une ombre d'intelligence se retrouve encore chez les tribus *Kilpara-Mukwara* qui certainement ont gardé l'élément mythologique astral dans sa forme la plus ancienne, du moins pour cette partie de l'Australie, et qui opposent tout

[1] Le contraire serait plutôt concevable, et, de fait, quelques tribus d'Australie le supposent.

[2] Quelque chose de semblable se rencontre dans un mythe de l'ouest de Victoria (D a w s o n, Australian Aborigines, p. 27; v a n G e n n e p, p. 115) où les deux classes de mariage actuellement en vigueur, les *Kuroketch* et les *Kappahiar*, sont juxtaposées comme homme et femme: *Kuroketch*, le cacatoès b l a n c, est l'homme, *Kappahiar*, le cacatoès n o i r, est la femme.

simplement *Kilpara*-corneille-lune à *Mukwara*-faucon-soleil. Le sens mythologique originaire a été complètement perdu chez les tribus à mythes *Bundjil*, où *Bundjil* et *Palyyan* sont expressément identifiés avec des étoiles déterminés. Bien plus: la conception mythique du soleil et de la lune, actuellement en vigueur chez les tribus *Kilpara-Mukwara*, comme en général chez toutes les tribus d'Australie, considère le soleil comme être féminin, la lune comme être masculin. Ceci est doublement en opposition directe avec la conception des mythes dont nous avons parlé et où le soleil et la lune figurent comme deux hommes, où le soleil a vaincu et subjugué la lune. Il est difficile de dire comment et quand ces mythes avec la rivalité entre le soleil-faucon et la lune-corneille sont venus dans cette partie de l'Australie. En tout cas, il ne proviennent pas de l'angle sud-est, car, chez les Kurnaïs, nous ne les trouvons point du tout sous cette forme et pour le pays de *Bundjil* avoisinant il y a des preuves évidentes d'une infiltration postérieure.

2° Avec cela, nous arrivons à l'élément historique qui certainement a exercé son influence dans tout le pays à mythes de *Bundjil*. Car ici, la corneille-lune est supplantée par *Palyyan*, le totem sexuel des hommes chez les tribus de Victoria, et la corneille ne reste plus que comme classe de mariage et cela seulement dans une partie de ces régions. Ce contraste entre la mythologie et la sociologie est un indice qu'on a réuni des éléments hétérogènes. En effet, comme je le prouverai ailleurs, les tribus qui ont *Palyyan* comme totem sexuel des hommes, et en général toutes les tribus à totem sexuel, ne connaissent aucune espèce de totémisme héréditaire et de classes de mariage; elles avaient une organisation matrimoniale fondée uniquement sur l'exogamie locale avec filiation masculine. D'un autre côté, il est manifeste que les tribus à classes matrimoniales et totems héréditaires ne connaissaient primitivement pas de totémisme sexuel. Nous avons ensuite démontré que les mythes à rivalité entre Faucon et Corneille (= soleil et lune) se rencontrent dans leur forme la plus pure chez les tribus à succession féminine héréditaire, où même les deux classes de mariages sont l'expression sociologique de la rivalité mythologique. Les Kurnaïs, au contraire, qui n'ont que le totémisme sexuel, ne connaissent pas les mythes de rivalité sous cette forme et lui donnent encore beaucoup moins une expression sociologique. Située entre ces deux pays, la région à mythes de *Bundjil* représente bien cette opposition sur le terrain sociologique par les classes de mariage, mais dans les mythes, le totem sexuel masculin, *Palyyan*, joue encore un grand rôle. Ici donc nous sommes au confluent des deux courants de civilisation. Ils se compensent dans une certaine mesure, mais le fait que *Palyyan*, le représentant du totémisme sexuel indigène, est mis sur le même pied que la corneille, le parti vaincu dans les luttes de mythologie astrale de l'autre pays, prouve que le courant civilisateur venant du sud-est de l'Australie a été vaincu par le courant venu du nord-est.

3° Si donc nous avons appris à connaitre le pays à mythes de *Bundjil* comme une région mixte dont nous avons pu établir les deux éléments, nous pourrons utiliser ce résultat dans notre caractéristique de *Bundjil*, en tant qu'il est l'être suprême de ces tribus. Qu'il occupe effectivement ce rang

parmi tous les autres êtres qui jouent un rôle dans ces mythes, je pense l'avoir prouvé plus haut p. 208—209. On peut y constater en particulier sa supériorité sur *Palyyan*. Nous devons néanmoins avouer, à la suite de notre enquête de mythologie astrale, qu'en tout cas, une partie de cette supériorité est fondée sur des raisons de mythologie astrale. *Bundjil* est supérieur à *Palyyan*, comme le soleil l'emporte sur la lune. Mais il ne s'ensuit pas de ce contraste que *Bundjil*, le soleil, soit le créateur de la lune moins encore que de toute autre chose; en tout cas ce n'est pas australien, car en Australie c'est plutôt la lune qui figure comme créateur, même du soleil. Dans nos mythes cependant, *Palyyan*, la lune, ne se produit aucunement en créateur. L'activité créatrice de *Bundjil*, qui, d'après nos identifications, s'étend à tout, même aux femmes, n'est pas d'origine mythologique astrale, mais religieuse, elle revient à *Bundjil* comme à l'être suprême *qua tali*. De même, le rôle de *Bundjil* comme gardien et juge de la morale ne peut pas être dérivé de la mythologie astrale; si on voulait ici parler «de l'œil du soleil qui voit tout», on peut répliquer que *Bundjil* est gardien de la morale également pendant la nuit. Toutes les relations de *Bundjil* avec les femmes se laissent, au contraire, expliquer avec la plus grande certitude comme provenant de son caractère mythologique astral. Or, comme tout le système de la mythologie astrale a été importé de l'étranger, nous avons le droit de demander pour le caractère primitif de l'être suprême de ces tribus une position au dessus de toutes les relations sexuelles, comme nous le trouvons encore maintenant chez les Kurnaïs qui ne connaissent pas ce système; chez eux, il n'est nulle part question d'une femme de *Mungan ngaua* de manière que si *Tundun* est appelé son fils, il ne peut pas l'être dans le sens d'un fils procréé par la génération sexuelle. Et comme chez les Kurnaïs, *Tundun* et sa femme *Rukut*, qui sont caractérisés comme les ancêtres de l'humanité par les deux totems sexuels, sont en relation si étroite avec *Mungan ngaua*, l'être suprême, ainsi dans les pays à mythes de *Bundjil*, *Palyyan*, le totem sexuel des hommes, et le totem sexuel féminin qui lui correspond, ont dû représenter les premiers parents qui se trouvèrent également en étroite relation avec l'être suprême.

Si le caractère d'être suprême échut à *Bundjil*, le faucon, le représentant du soleil, et non pas à la corneille et par suite à *Palyyan*, le représentant de la lune, la raison est d'un côté dans la supériorité dont il paraît revêtu dans le mythe. Cette union entre *Bundjil* et l'être suprême n'a pas été établie pour la première fois dans les pays à mythes de *Bundjil*: elle se trouvait déjà dans les pays des tribus *Kilpara-Mukwara* et ne trouva dans le pays *Bundjil* que sa continuation logique. Elle rencontra cependant ici une facilité spéciale, en tant que *Palyyan*, le représentant de la lune, était déjà suffisamment distingué de l'être suprême par sa position d'ancêtre de la tribu et lui était subordonné.

f) Détermination plus détaillée des tribus du sud-est de l'Australie.

Nous avons pu constater un contraste marquant entre les tribus du sud-est et les tribus *Kilpara-Mukwara*, situées plus au nord-ouest, et cela au point de vue religieux aussi bien que sociologique, ces deux rapports y étant

intimement liés entre eux. D'après ces recherches, nous rencontrons dans le sud-est de l'Australie un être suprême qui n'a ressenti que plus tard les influences de la mythologie astrale; sous lui, il y avait un couple d'ancêtres, figuré par le totémisme sexuel. Un autre totémisme, héréditaire, de classes matrimoniales, n'existait primitivement pas; il ne fut introduit que par une influence venue du nord-ouest. Le mariage se réglait par l'exogamie locale avec succession masculine. Par contre, dans le mouvement d'idées venues du nord-ouest, la figure de l'être suprême a été déjà plus longtemps et plus intimement mélangée d'éléments de mythologie astrale; il n'y a pas de trace d'un couple d'ancêtres de la tribu et, par conséquent, de totémisme sexuel; l'organisation du mariage repose sur des classes matrimoniales et sur des totems à succession maternelle; le contraste des deux classes de mariage est motivé essentiellement par des considérations de mythologie astrale, par le contraste du soleil et de la lune.

Il vaut la peine de déterminer d'abord un peu plus exactement l'extension originaire des tribus du sud-est de l'Australie. Nous rappelons que *Bundjil* créa deux hommes, dont l'un aux cheveux crépus, l'autre au poil lisse. Il est très probable que nous avons ici les représentants des deux civilisations, qui, par suite, se seraient distingués aussi au physique. Nous sentons ici combien il est regrettable que nous ne connaissions pas la signification des noms des deux hommes, *Berroukbourn* et *Koukinberrouk;* elle nous fournirait certainement d'autres éclaircissements. Une fois cependant qu'il est notoire que *Palyyan* représente l'élément indigène du sud-est de l'Australie, et qu'il faut, par conséquent, dans le voisinage immédiat des Tasmaniens qui sont à cheveux crépus, rechercher de préférence les sièges d'une population (autrefois) exclusivement à cheveux crépus, il ne resterait plus pour la race de *Bundjil* que des tribus à cheveux lisses[1].

Nous obtiendrons d'autres renseignements en nous adressant aux Kurnaïs, qui représentent l'élément du sud-est de l'Australie dans une plus grande pureté et moins gâté par le courant venu du nord-ouest. Ici le totémisme sexuel s'est encore conservé tout pur, sans vestige de totémisme à classes ou groupes de mariage; le passage des animaux totem du sexe masculin et féminin à plusieurs autres tribus du sud-est prouve de plus que les Kurnaïs avaient des relations fréquentes avec elles. Il faut remarquer encore que la corneille qui est en rapports amicaux avec la race *Palyyan* indigène, jouit aussi de plus d'estime chez les Kurnaïs que chez les tribus *Bundjil*. Pendant que chez ces derniers, dans les mythes sur l'enlèvement du feu, la corneille paraît comme une voleuse pleine d'astuce, qui vole le feu à une femme du ciel et en prive les hommes. Chez les Kurnaïs c'est *Narugal,* la corneille, et *Ngarang,* le faucon des marécages [swamphawk], qui rapportent aux anciens Kurnaïs le feu qu'un être surnaturel, *Bullumbaukan,* leur avait

[1] Cfr. aussi l'observation d'A. W. Howitt (Brough Smyth II, p. 301) sur l'Australie centrale (les habitants de Cooper Creek): «Les indigènes ne se distinguent pas beaucoup dans leur extérieur des habitants des côtes; leur chevelure cependant est plus raide et je pense qu'ils sont plus élancés de corps; la chevelure laineuse [curly] qu'on aperçoit si souvent près du Darling et du Murray n'y est pas habituelle.»

vole[1]. Les Kurnaïs nomment expressément la corneille leur amie; c'était une mauvaise action de la tuer; si on le faisait, une tempête se lèverait (HSE p. 134—135). Un écho d'une position analogue de la corneille chez les tribus *Palyyan* se trouve dans une légende des Boorong, une tribu sur le lac Tyrill. Elle rapporte des temps des *Murrum bung-uttrias*[2], des anciens esprits, que la corneille (le mâle de la corneille) leur avait apporté le feu; maintenant elle est l'étoile Canope[3].

Quant au culte de l'être suprême, les Kurnaïs le distinguent encore exactement du culte de l'ancêtre de la tribu: les premiers hommes et les parents du genre humain, *Tundun* et sa femme, sont nettement distincts de *Mungan ngaua* et lui sont soumis. *Tundun* est bien appelé le fils de *Mungan ngaua*, mais comme celui-ci n'a pas de femme, il est clair qu'il ne peut pas être question d'une filiation par la génération physique. Le mot «fils» ne signifie donc ici que la relation morale de respect et de soumission, de même que *Mungan ngaua* n'est nommé «notre père» qu'au sens moral. De même, dans la race *Palyyan* il n'y aura eu primitivement, avant l'invasion de la race *Bundjil*, qu'un seul ancêtre avec sa femme; il s'appelait vraisemblablement *Palyyan*. Le nom de l'être suprême était alors uniquement *Mami ngata* ou *Mami ngorak* «notre père», comme il est encore actuellement en usage dans deux de ces tribus, à côté de *Bundjil*.

Ensuite il est important d'observer que *Mungan ngaua* n'est en aucune manière mis en relation avec des phénomènes stellaires. Si l'aurore australe est nommée son feu[4] (HSE p. 277, 430), la raison en est qu'autrefois il a brûlé une fois le monde avec ce feu; il l'a envoyé, c'est donc son instrument; quand on le voit maintenant, on fait cette prière: «Envoie-le ailleurs, ne nous laisse pas brûler». Chez les autres tribus du sud-est de l'Australie, cette explication de l'aurore australe est inconnue; elle y est regardée comme un présage de guerres sanglantes que les noirs se livreront (HSE p. 430). Cette absence primitive de tout élément de mythologie astrale devra, par analogie, également être constatée pour l'être suprême originaire du pays *Bundjil* actuel.

Nuralie.

Après cet exposé détaillé de la mythologie de *Bundjil*, il ne sera plus difficile de pénétrer le sens des mythes sur *Nuralie*. On comprendra facilement les points suivants:

[1] Dans la mythologie de *Bundjil* le feu est ravi par deux fils de *Bundjil* dont l'un, *Thara*, est également le faucon des marécages, l'autre, *Toordt*, est aussi le frère de *Bundjil*, d'où = *Palyyan* = *Tarnin* = chauve-souris; cette dernière a des rapports amicaux avec la corneille. On pourrait donc mettre en parallèle *Narugal* = la corneille et *Ngarang* = faucon des marécages avec l'autre couple *Thara* et *Toordt*. Seulement il y a cette différence que dans la mythologie de *Bundjil*, la corneille ne fait pas partie du couple et est regardée comme l'être méchant auquel les deux frères doivent arracher le feu; ensuite on aurait essayé de mettre *Toordt*, qui avait primitivement de bons rapports avec la corneille, en opposition avec elle, en l'affiliant à *Bundjil*.

[2] Forme plus exacte que *Nurrumbung-uttia*, v. van Gennep, p. 48, note 4.

[3] Brough Smyth II, p. 460.

[4] Il n'est peut-être pas entièrement inutile d'observer que cette aurore australe n'a rien à faire avec l'aurore du matin et ne dépend donc pas du soleil; c'est le pendant de l'aurore boréale, observée dans les parages du Nord.

1° *Mukwara* et *Kilpara* sont nommés, tous les deux, *Nuralie* et sont, par conséquent, mis sur la même ligne, du moins sous un certain point de vue: nous avons ici la même relation qu'entre les frères *Bundjil* et *Palyyan*, qu'entre le soleil et la lune.

2° *Mukwara*-le faucon blesse *Kilpara*-la corneille à la cuisse: c'est la lune qui décroit à la suite de la victoire du soleil.

3° *Nuralie* a deux femmes et, d'un autre côté, il a des enfants sans l'intervention d'une femme: les deux femmes sont les deux lunes noires qui sont, à proprement parler, des femmes de la lune.

Outre qu'on rapporte de lui qu'il a tout créé, *Nuralie* manifeste encore son caractère d'être suprême en faisant disparaître chaque mois la lune et en fabriquant des étoiles. Il ne faut pas croire que *Nuralie* doive être identifié ici avec le soleil. Car d'une part, le soleil ici est aussi du genre féminin et n'exerce nulle part un pouvoir créateur; ensuite on raconte expressément dans un autre mythe, que *Nuralie*, sur les prières des indigènes, régla non seulement le cours de la lune, mais fixa aussi le lever et le coucher du soleil; on le distingue donc formellement du soleil[1].

Les mythes stellaires semblent contenir des éléments plus anciens que la mythologie sur *Bundjil*, puisque *Mukwara*-le faucon et *Kilpara*-la corneille, les deux chefs des classes matrimoniales, figurent comme tels aussi dans les mythes.

La question si le contraste entre les deux classes de mariage *Kilpara-Mukwara* doive être interprété uniquement par la mythologie astrale, ou si des événements historiques y entrent également en ligne de compte, ne peut que très difficilement trouver une solution, parce que pour la classe *Kilpara* nous n'avons pas autant de renseignements mythologiques que nous en avions pour *Palyyan*. Cette question en renferme, du reste, encore deux autres: est-ce que la dénomination de faucon et corneille fut donnée aux deux classes matrimoniales en un temps où on se rendait encore compte de la signification mythologique astrale de ce contraste, ce qui manifestement n'est plus le cas aujourd'hui, ou bien alors seulement, quand on ne concevait plus la différence que comme entre deux oiseaux (totems)? 2° Est-ce que la dénomination des deux classes matrimoniales fut donnée seulement dans le pays que les indigènes habitent maintenant, ou bien les indigènes l'apportèrent-ils d'ailleurs avec leurs mythes? Naturellement, le fait que les mêmes mythes de rivalité et leur relation avec les deux classes matrimoniales se retrouvent dans les parties les plus diverses du monde, est ici d'un grand poids. C'est un argument grave que cette relation est elle-même très ancienne et date d'un temps où la signification astrale de ces mythes était encore comprise. Les trois questions se réduiraient alors à une seule: Comment se fit-il que le contraste mythologique astral du soleil et de la lune put être utilisé pour désigner deux classes matrimoniales connexes entre elles? Pour le moment, il est absolument impossible de donner une réponse positive à cette question; il nous manque les conditions préliminaires. Mais psychologiquement, il est invraisemblable pour moi qu'un tel usage ait pu

[1] Brough Smyth I, p. 430, 431; van Gennep, p. 35, 43.

avoir lieu s'il ne s'était pas appuyé sur des événements historiques: l'opposition mutuelle de deux groupes de peuples, leur rivalité, la défaite de l'une par l'autre. La question ultérieure, en quel endroit cette connexion a été pour la première fois établie, ne trouve pas de solution pour le moment. Mais il me semble que, tant que l'intelligence de la signification était encore vivante, un peuple pouvait rétablir cette connexion ou en faire une nouvelle application, chaque fois qu'il passa, dans ses migrations, par des contrastes semblables. Et je ne vois pas de raisons qui excluent l'hypothèse que des tribus comme le groupe des *Kilpara-Mukwara* aient encore eu cette intelligence quand ils prirent possession de leurs terrains actuels.

La discussion de cette question était nécessaire pour nous frayer le chemin vers la réponse de la question qui nous intéresse ici plus que toute autre. Les traits de l'être suprême se sont-ils fusionnés avec un être astral, le soleil, ou avec un totem, le faucon? En d'autres termes: la confusion des deux conceptions eut-elle lieu en un temps où la connaissance du caractère astral de ces mythes était encore vivante, ou bien plus tard? Il me semble que la supériorité du faucon-oiseau sur la corneille-oiseau et le caractère du faucon-oiseau en général n'a pas les conditions requises pour y rattacher le concept d'un être de telle importance et d'un tel pouvoir, comme nous le voyons dans la figure de *Nuralie;* je crois donc devoir me ranger à l'opinion que la fusion de l'être suprême se fit primitivement avec un être solaire, et non pas avec le faucon-oiseau.

De là nous pouvons, semble-t-il, tirer une preuve que la connaissance du caractère astral de ces mythes n'était pas encore éteinte, quand les tribus *Kilpara-Mukwara* se trouvèrent déjà en Australie. Je crois avoir montré plus haut que les mythes sur *Bundjil* sont venus du sud-est de l'Australie et que le système à deux classes matrimoniales, là où il existe, provient du pays des tribus *Kilpara-Mukwara.* Or, nous voyons que, précisément dans la partie ouest du pays des mythes sur *Bundjil,* les classes *Mukwara*-faucon et *Kilpara*-corneille sont remplacées par le cacatoès noir et blanc. Ce sont deux espèces d'oiseaux dont le contraste ne peut pas provenir de leur hostilité mutuelle, comme on pourrait le supposer pour la corneille et le faucon, mais de la couleur noire et blanche de leur plumage. Donc on a dû avoir la persuasion que pour le faucon et la corneille un autre contraste que leur hostilité devait régner, celui que le contraste des couleurs insinue déjà: le contraste entre l'astre du jour et l'astre de la nuit.

Daramulun.

Les résultats obtenus dans l'étude des mythes sur *Bundjil* nous rendront d'excellents services dans la discussion bien plus compliquée sur le caractère de *Baiame* et de *Daramulun.* Par rapport à *Daramulun,* il faut, dès le principe, distinguer nettement deux territoires: les tribus chez lesquels il est l'être suprême — les Yuins, Ngarigos et Wolgals — et ceux chez lesquels il est un être subordonné et *Baiame* l'être suprême — les Wiradjureis, Kamilaroïs, Euahlayis etc.

Nous nous occupons d'abord du premier cas. La situation est ici plus simple. Ils est vrai que nous sommes en face du résultat final d'un développe-

ment passé, et on regrette l'absence presque complète de mythes capables de nous éclairer sur la génèse de cette évolution; mais ce résultat final peut être fixé avec une assez grande certitude. Ici également *Daramulun* équivaut à *Malian*, le faucon (HSE p. 555), et chez les Ngarigos et Wolgals nous retrouvons aussi, dans les dénominations des deux classes matrimoniales, en vigueur l'opposition entre faucon et corneille, *Merung* et *Yukembruck* chez les premiers, *Malian* et *Umbe* chez les derniers (HSE p. 101—102). Pour *Daramulun*, au contraire, nous ne le voyons en opposition avec aucun être qui correspondrait à la corneille et tiendrait la place de *Palyyan* dans les mythes sur *Bundjil*. On devrait s'attendre d'autant plus à trouver ici un pendant à *Palyyan*, que nous nous trouvons en pays à totémisme sexuel et que les Yuins ne possèdent pas même le système à deux classes matrimoniales, mais ont la filiation masculine sans classes.

Nous comprenons cependant tout de suite la raison de cette absence, en apprenant à connaître les cérémonies d'initiation chez les Yuins. Nous y constatons que le rhombe ne représente plus la voix de l'ancêtre de la tribu, mais celle de *Daramulun* lui-même (HSE p. 546). L'ancêtre de la tribu (comme aussi la mère de la tribu) n'est point représenté à ces solennités. Nous devons admettre, par conséquent, que la figure de l'ancêtre s'est identifié avec *Daramulun*, de manière que celui-ci représente maintenant l'être suprême, le faucon, et par là le soleil, et en même temps l'ancêtre de la tribu qui, dans la mythologie de *Bundjil*, avait pris la place de la corneille-lune. Pourquoi et par quelle voie cette dernière fusion s'est-elle opérée, nous ne pouvons pas l'expliquer, faute de mythes relatifs[1]; nous pourrons seulement établir dans la suite avec une certitude absolue qu'elle a eu lieu. Il n'est pas moins sûr que cette fusion a dû être précédée par un état semblable à celui des mythes de *Bundjil*; car la corneille n'aurait pas pu se transformer immédiatement en faucon; elle devait d'abord être remplacée par la figure d'un ancêtre de la tribu, dans le genre de *Palyyan*, comme le prouvent aussi les rapports de *Daramulun* avec les cérémonies d'initiation et le rhombe. Avec cela s'accorde le fait que cette fusion si excessive a eu lieu dans l'extrême est, donc à la plus grande distance du courant faucon-corneille.

A la place de l'ancêtre de la tribu, nous voyons paraître ici deux êtres féminins. Aux cérémonies d'initiations, deux personnages sombres viennent à passer près d'un feu brûlant; ils s'appellent *Ngalalbal*[2] et on en fait des émous et des mères de *Daramulun*. Ils portent un bâton recourbé qui doit représenter ce *bumerang* dont, d'après la tradition, les mères de *Daramulun* ont été armées (HSE p. 546). Ces deux femmes sombres rappellent vivement

[1] On pourrait peut-être émettre l'hypothèse suivante. Si *Palyyan*, le totem du sexe masculin chez les tribus *Bundjil* d'aujourd'hui, fut identifié avec la corneille, ce qui effaça cette dernière, sans que *Palyyan* cessât d'être considéré comme le père des tribus vaincues, l'idée pouvait également naître que le faucon était le père des tribus victorieuses. Plus la fusion des deux groupes s'opéra, plus l'ancêtre des tribus vaincues dut s'effacer, de manière qu'il ne resta finalement plus qu'un seul ancêtre de tout le peuple ce qui était alors l'ancêtre prétendu de la race triomphante, le faucon, et celui-ci s'appropria alors les traits de l'autre ancêtre. Ceci s'accorde avec le fait que le territoire *Daramulun* se trouve à l'extrémité orientale du territoire *Bundjil*

[2] Quant à ce nom et son explication par Howitt, v. plus haut p. 170, note 1.

les deux cygnes noirs, les deux lunes obscures qui passent devant le spectre luisant de la lune; les deux bâtons recourbés signifieraient tout-à-fait la même chose. De même la figure faite de terre de *Daramulun*, donnée chez Howitt (HSE p. 553) porte, au dessus de la tête, deux objets recourbés presque comme des cornes, qui peut-être eux aussi servaient de représentations de deux lunes croissantes et décroissantes. Dans son dernier ouvrage, Howitt fait de *Ngalalbal* les mères de *Daramulun*; dans une dissertation antérieure[1], il les nomme ses femmes. Quand il ajoute en note que les *Ngalalbal* ont une analogie avec les *Bulum-baukan* des Kurnais, les mères du jeune *Bulumtut*, on pourrait presqu'être d'avis qu'il n'a changé plus tard les «femmes» en «mères» que par amour pour cette «analogie». Il y a cependant aussi des motifs qui font voir qu'on a raison de les désigner comme «mères». Nous les verrons en traitant des pays où *Daramulun* est déjà un être subordonné et *Baiame* l'être suprême. Nous abordons maintenant ce sujet.

Baiame et *Daramulun*

Quand on étudie plus attentivement les données que nous avons sur *Baiame*, on reconnaît, après avoir constaté le caractère très complexe de *Bundjil*, que pour *Baiame* nous possédons une série de traits analogues; on est donc *a priori* incliné à conclure qu'il y a, dans le caractère de *Baiame*, une complication semblable, due aux mêmes causes.

Les fils et les frères de *Baiame*.

On raconte également de *Baiame* qu'il a eu plusieurs frères et fils. Quant à leur nombre, il y a une incertitude égale ou même plus grande que pour les fils de *Bundjil*. De même, les caractères des fils et des frères se compénètrent mutuellement, tout comme chez *Bundjil*.

On mentionne d'abord *Daramulun* comme fils de *Baiame* et chez les Wiradjureis, on connait tout «un nid de petits *Daramuluns*» comme fils de *Baiame* (HSE p. 585 et 407). Ailleurs, cependant, on nomme *Daramulun* «une espèce de demi-frère ou un proche parent de *Baiame*»[2].

Chez les Nungahburrah, *Ginda-hinda-muie* et *Buma-huma-knowie* apparaissent comme fils de *Baiame*[3]. Déjà Manning avait parlé d'un fils de *Baiame*, du nom de *Grogorally* (HSE p. 502); le nom rappelle fortement un mauvais esprit *Gurugulu*, de qui les Wongbibons racontent qu'il déteste la préparation des aliments pendant la nuit[4]. Chez les Kamilaroïs, on fabrique, dans les cérémonies d'initiation *(bora)* des représentations de deux fils de *Baiame*, du nom de *Cobbairalbah* et *Byallaburah*[5]. Ce dernier se retrouve aussi chez les Euahlayis

[1] Journal of the Anthropological Institute XIII (1884), p. 450.

[2] R. H. Mathews, Ethnological Notes of the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. Sydney 1905, p. 141.

[3] K. Langloh Parker, Australian Legendary Tales, p. 94 ss., A. van Gennep, Mythes et Lég. d'Australie, p. 163.

[4] R. H. Mathews, Ethnological Notes of the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. Sydney 1905, p. 143—144.

[5] Id., Journal and Proceedings of the Royal Soc. of New South Wales, vol. XXVIII (1894), p. 113.

où on le nomme aussi *Dillalee* et où on en fait tantôt un frère tantôt un fils de *Baiame*. Ils n'est pas né d'une femme et a existé avant que les hommes fussent et avant que *Baiame* a parcouru l'Australie comme créateur et héros civilisateur[1]. Chez les Nungahburrah, on parle de *Baillaburrah* comme d'un médiateur entre *Baiame* et les hommes[2]. Ceci nous amène à une catégorie de personnages que nous ne rencontrons, sous cette forme, que très rarement dans la mythologie de *Bundjil*[3].

Les médiateurs entre *Baiame* et les hommes. Les ancêtres.

En dehors de *Baillaburrah*, déjà mentionné, il y a encore d'autres personnages médiateurs. Ainsi les Nungahburrah connaissent *Wallahgurunbuan*, comme «messager» de *Baiame*: il se fait entendre par le bourdonnement du rhombe *gayandi*[4]. Chez les Euahlayis, *Gayandi* est le nom de l'esprit même du rhombe[5]. Comme l'esprit du rhombe, chez ces tribus, est considéré comme l'ancêtre de toute la tribu, ceci devrait se vérifier aussi pour *Gayandi*. Telle est la position que Manning assigne formellement à *Moodgegally*, qui a été le premier homme et en même temps le médiateur pour les hommes (HSE p. 502). C'est là, dans une série de tribus, le nom de l'esprit même du rhombe qui alors doit représenter l'esprit du rhombe et l'ancêtre (mâle); tel *mudjigong* (ou *bobu)* chez les Wiradjureis[6], *mudthi* chez les Yuins[7]. Partout aussi le rhombe est identifié avec *Daramulun*. Dans la cérémonie d'initiation *(bora)* des Kamilaroïs, on fabrique deux images des ancêtres, sous le nom de *Boobardy* et *Num-bardy*[8].

Partout, cependant, où l'esprit du rhombe et l'ancêtre sont identifiés avec *Daramulun* (et *Gayandi), Daramulun* ne joue plus le rôle de médiateur, mais prend une position parfois très hostile envers *Baiame*. Or, comme *Baiame* est toujours réputé le dieu grand et bon, l'opposition contre lui caractérise aussitôt *Daramulun* comme mauvais esprit. Ici surtout on insiste sur son nom

[1] K. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, p. 66.

[2] Id., More Australian Legendary Tales, p. 90: A. van Gennep, l. c. p. 90.

[3] Je ne connais qu'un seul exemple d'un certain être *Gargomitch*, qui porte au ciel vers *Bundjil* les questions des sorciers et transmet les réponses (HSE p. 440).

[4] K. Langloh Parker, More Austr. Leg. Tales, p. 86 et 96.

[5] K. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, p. 67.

[6] HSE p. 588; R. H. Mathews, Ethnological Notes etc., p. 116.

[7] HSE p. 517; R. H. Mathews, American Anthropologist vol. IX, p. 331. Un autre nom de l'esprit d'initiation et le rhombe (plus grand) chez ces tribus est *Merung*, qui signifie de nouveau «faucon» (HSE p. 101). De même chez les Yuins, où *Daramulun* est l'être suprême et en même temps ancêtre de la tribu, *Murunga* est le nom de *Daramulun*, mais il ne doit être prononcé qu'aux cérémonies d'initiation (HSE p. 546); chez les Wolgals, où *Daramulun* est également l'être suprême, le nom de rhombe est *marangrang* (HSE p. 565). A la cérémonie d'initiation *(bunan)* des tribus du Shoalhaven River, le rhombe est appelé *murunga* ou *mudthi* (R. H. Mathews, American Anthropologist XI, p. 336); chez les tribus de Maryborough les cérémonies d'initiation n'ont lieu qu'après que *Murang*, le faucon, y a invité par un rêve (HSE p. 599).

[8] R. H. Mathews, Journ. and Proc. Roy. Soc. N. S. Wales, XXVIII (1904), p. 111. *Boo* = père; *num* (formes secondaires: *ngum*, *um*, dans Curr, Australian Race, Nr. 181 *a* *h*) — mère; *bardy* sera probablement suffixe possessif.

Pour conclure, nous mentionnons encore *Nurrulbooroo*, l'esprit qui voit tout et qui rapporte à *Baiame* tout ce qui arrive sur la terre [Folk-Lore, vol. X (1889), p 491]

«faucon» avec un accent hostile et on le place en opposition avec l'émou, consacré à *Baiame*.

Les rapports de *Baiame* au Faucon et à l'Emou

Le faucon *(Mullian)* est tenu, chez les Nungaburrah, Euahlayis et Wailwuns pour un anthropophage qui est brûlé par les noirs, sous l'assistance de *Baiame*, d'après les Wailwuns[1]. La rivalité entre le faucon et *Baiame* est si profonde qu'elle est mise en scène presque toujours dans les rites d'initiation de plusieurs tribus. Parmi les figures de terre qu'on y fabrique, on trouve les bustes de *Baiame* et de *Daramulun* sur le sol, souvent aussi un nid de faucon en l'air; on veut insinuer comment *Baiame* extermine le faucon ou le chasse. La raison en semble être qu'il avait fait la chasse à l'émou, consacré à *Baiame*, car l'émou est d'ordinaire également représenté avec un javelot dans le corps; ainsi chez les Wiradjureis[2] et les Kamilaroïs[3]. D'après Henderson[4], *Baiame* a eu beaucoup d'enfants, mais, à l'exception de deux, tous ont été tués par le faucon.

En sa qualité d'esprit du rhombe, qui prend aussi une part active au rite d'initiation, *Daramulun*, à ce qu'on fait accroire aux femmes, ouvre le ventre aux novices, les tue et les vivifie de nouveau. Ainsi chez les Wonghibons (HSE p. 587). Ailleurs on raconte qu'il a un poêle ou un feu dans la forêt et il y brûle les poils aux garçons; parfois il brûle aussi les garçons entièrement, mais pour les resusciter de nouveau de leurs cendres.

Comme *Daramulun*, le faucon, est ici détesté par *Baiame*, ainsi ce dernier chérit l'émou. Il lui est consacré, c'est sa nourriture (HSE p. 588). Aux cérémonies d'initiation on défend aux jeunes gens de manger de la chair d'émou, comme chez les Wolgals (HSE p. 565), les Wiradjureis (HSE p. 588). Nous rappelons encore *Ngalalbal*, la mère de *Daramulun* qui est aussi un émou (voir plus haut, p. 222). Si *Daramulun* est un fils de *Baiame*, il faudrait tirer la conséquence que *Ngalalbal* est la femme de *Baiame*. Ceci nous conduit au chapitre des femmes de *Baiame*.

Les femmes de *Baiame*.

C'est surtout Miss K. Langloh Parker qui parle des femmes de *Baiame*, et cela de deux femmes, chez les Euahlayis et les Nungahburrah[5]. L'une est *Birrahgnooloo*: c'est celle que *Baiame* aime le plus; il lui a donné tout pouvoir et les femmes lui adressent des prières pour obtenir la pluie; elle réunit,

[1] K. L. Parker, Australian Leg. Tales, p. 62—64; id., The Euahlayi Tribe, p. 102—103, van Gennep, p. 53—55; Ridley, Kamilaroi, p. 136; van Gennep, p. 162—163.

[2] Observations on the Colonies of N. S. Wales and Van Diemens Land, p. 147, cité par W. N. Thomas, Man, V (1905), p. 50.

[3] R. H. Mathews, l. c. XXVIII (1894), p. 111 ss. On représente aussi l'émou dans la tribu des Kombaingerry (Clarence River), bien qu'elle appartienne à un groupe ethnique différent et soit situé sur un autre terrain religieux. Il s'agit probablement d'un emprunt fait aux tribus Kamilaroïs. Cfr. R. H. Mathews, Proceed. of the American Philosophical Society, vol. XXXVI, p. 56—57.

[4] HSE p. 585, R. H. Mathews, Journ. Proc. Roy Soc. N. S. Wales, XXXII (1898), p. 117.

[5] K. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, p. 7; More Aust. Leg. Tales, p. 90.

comme *Baiame*, en soi tous les totems, c'est-à-dire qu'elle est au-dessus d'eux. Chez les Nungahburrah elle est assise, avec *Baiame*, dans le *bullimah*, le ciel, sur un siège de cristal. Le nom de l'autre femme est *Cunnumbeillie;* celle-ci est plutôt pour les affaires domestiques et les enfants. Aux cérémonies d'initiation des Euahlayis, on fabrique des figures de terre de ces deux femmes[1]. R. H. Mathews cependant ne mentionne, chez les Kamilaroïs, qu'une seule femme de *Baiame*, nommée *Gunnanbuly*, dont on fabrique une figure en terre; on raconte qu'après avoir donné le pays et tout ce qui s'y trouve aux Kamilaroïs pour leur usage, Baiame s'en alla avec *Gunnanbuly*. Ici évidemment *Cunnum-beillie* équivaut à *Gunnan-buly*. En décomposant ce dernier nom, on obtient *gunnan* et *buly*. Or *buly* n'est autre chose que le suffixe du duel que nous avons déjà rencontré dans *Ngalalbal* (v. plus haut, p. 222). Pour *gunan*, cfr. *guni-dyir*, «mère», en Euahlayi[2]; le radical est *guni*, comme le prouve *boa-dyir*, «père»; *dyir* est le suffixe possessif, voir le nom de *Baiame* chez les femmes Euahlayis: *boi-jerh* «notre père». Les mêmes formes se trouvent, du reste, dans les autres langues de ce groupe (Kamilaroïs, Wiradjureis, Wonghibons etc.), cfr. Curr, Australian Race, Nr. 183, *goonne*, Nr. 190 et ss. *gunnee*. *koonee* etc. Il en résulte que *Gunnanbuly* tout seul signifie déjà «deux mères». Naturellement, *Birrah-gnooloo* devrait déjà y être comprise. L'indécision que nous voyons ici est analogue à ce que nous avons rencontré pour les deux cygnes noirs, les femmes de *Bundjil*. Ajoutez à cela que le radical *gunan* dans *gunan-buly* est identique à *num* dans *Num-bardy*, nom de la mère de la tribu, v. plus haut, p. 224; comme forme secondaire de *num* nous rencontrons encore *ngum* qui doit être ramené à *gnum*, *gunum*, le *m* final doit son origine à l'assimilation au *b* initial du suffixe possessif *bardy, ba*.

A cette occasion, il y a lieu d'ajouter que *Daramulun*, en sa qualité d'esprit du rhombe et d'ancêtre, a souvent une femme à son côté qui alors est représentée par un rhombe plus petit: voilà donc une situation en tout semblable que chez les Kurnaïs. Chez les Wiradjureis, son nom est *Moonibear*[3]: c'est en même temps un autre nom pour *dhiel*, l'engoulevent [night-jar], qui, comme nous l'avons exposé plus haut (p. 204, note 4), doit avoir été ici en usage comme totem des femmes. H. Mathews parle, pour le Victoria nord-est et central, d'une femme de *Daramulun* du nom de *Yirraga-minunga*[4].

Récapitulation et explication.

Dès le premier coup d'œil, toute une série d'analogies entre la mythologie de *Baiame* et celle de *Bundjil* se manifestent.

C'est d'abord le cas pour les femmes. *Birrahgnooloo*, que *Baiame* aime le plus, mais avec laquelle il ne procrée pas d'enfants, et qui lui est, pour ainsi dire, semblable en substance, également inaccessible et comme lui abordable

[1] Id., The Euahlayi Tribe, p. 66.

[2] R. H. Mathews, Journ. and Proc. of the Roy. Soc. of N. S. Wales, vol. XXXVI, p. 180.

[3] Id., Ethnological Notes etc., p. 153—154.

[4] L. c. p. 116.

seulement au moyen d'un médiateur[1], ne rappelle-t-elle pas *Boi-boi*, cette femme de *Bundjil* dont il n'a jamais vu la figure? *Cunnumbeillie* — *Gunnanbuly*, dont le nom, comme nous l'avons prouvé, signifie «deux mères» et avec laquelle *Baiame* engendre des enfants, doit être mise en parallèle avec les deux femmes (à la place desquelles il n'y en a parfois qu'une seule) de *Bundjil* dont il a beaucoup d'enfants. Nous avons interprété les *Gannawarra*, les deux cygnes noirs, par les deux lunes obscures. Dans les deux *Ngalalbal*-Emous, les «mères» de *Daramulun*, nous avons également découvert des traits de la lune noire. Mais comme *Daramulun* est considéré aussi comme fils de *Baiame*, les deux «mères» de *Daramulun* seraient les femmes de *Baiame*. Il est conforme à ceci que *Gunanbuly*, la femme de *Baiame*, signifie «deux mères», et que l'émou est consacré à *Baiame*. Une plus grande ressemblance avec les lunes obscures de la mythologie de *Bundjil* est amenée par le fait que les *Bayamul*, «cygnes noirs», sont désignés comme la tribu de *Baiame*[2], et chez les Nungahburrah, *Baiame* est mis en relation avec les abeilles qui sont regardées comme *gwaimuthen*, «à sang foncé et chaud»[3]. La circonstance ensuite que les abeilles sont réputées apparentées au doux vent de l'est qui apporte le printemps et qui est un sous-totem de l'émou et du kangourou[4], met *Baiame* et ces êtres «à sang foncé» en relation avec l'émou. Conformément à cela, l'adversaire de l'émou, le faucon, est aussi le gardien du vent opposé, *gooroon-goodilbay-goodilbay*, le vent du sud-ouest, avec les gros nuages qu'il amène[5].

Une autre analogie avec la mythologie de *Bundjil* consiste en ce que les femmes de *Baiame* apparaissent aussi comme femmes de son fils-frère *Daramulun*, juste comme les femmes de *Bundjil* sont à proprement parler les femmes de son fils-frère *Palyyan*. Car d'un côté, les *Ngalalbal*-Emous, mères de *Daramulun*, qui sont les femmes de *Baiame*, figurent aussi comme femmes de *Daramulun*; d'un autre côté, le nom de l'une des femmes de *Baiame*, *Gunanbuly*, est dans son radical «mère» identique au radical *num* dans *Numbardy*, l'ancêtre-mère des Kamilaroïs, dont l'époux, l'ancêtre de la tribu, est de nouveau *Daramulun*. De plus, comme la rivalité entre *Bundjil* et *Palyyan* procède principalement de la lutte pour les deux femmes, de même ici on donne comme une des raisons de l'inimitié de *Baiame* contre *Daramulun*

[1] K. Langloh Parker, More Austr. Leg. Tales, p. 90; van Gennep, p. 90

[2] K. Langloh Parker, Austr. Leg. Tales, p. 94; van Gennep, p. 164.

[3] K. Langloh Parker, More Austr. Leg. Tales, p. 84; van Gennep, p. 98.

[4] K. Langloh Parker désigne plus exactement *Yarragerrh*, le vent du nord-est, comme vent du printemps.

[5] K. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, p. 82; à la p. 19 et 100 il est appelé vent du sud. Il est extrêmement intéressant de voir comment aussi la corneille, qui figure au second rang dans les mythes de ce pays, est représentée, très significativement, comme gardienne d'un vent, le vent froid de l'ouest, qu'elle garde dans un arbre pourri qui peut tomber à chaque instant et où la corneille se loge. On aura raison d'admettre que la répartition primitive des vents était comme il suit: les vents défavorables (du sud et de l'ouest) — ou le vent défavorable (du sud-ouest) — furent attribués au faucon et à la corneille, et les deux vents propices (du nord et de l'est) — ou le vent propice (du nord-est) — au kangourou et à l'émou. Nous ferons voir plus bas quelles conclusions intéressantes on peut en tirer dans d'autres sens.

qu'il avait fait la chasse à l'émou, consacré à *Baiame*, que nous avons reconnu être une des femmes de *Baiame*. De même, l'incertitude sur le caractère des êtres subordonnés à *Baiame*, si c'est son frère ou son fils, correspond tout à fait à la mythologie de *Bundjil*. Pour le fils-frère *Daramulun*, il y a de plus un trait qui s'accorde avec une propriété caractéristique du fils-frère de *Bundjil*, de *Karwien-Palyyan*, c'est la blessure à un pied. Le nom de *Daramulun* = *Dhurramulan*, est directement interprété par «jambe d'un côté» (*dhurru*, jambe, *mulan*, d'un côté)[1]. Dans les cérémonies d'initiations, on le reproduit toujours avec une jambe, l'autre se termine par un os pointu; on met en même temps en scène la chasse d'un émou à l'occasion de laquelle *Daramulun* tomba d'un arbre (HSE p. 585). Nous voilà en possession d'un trait des plus caractéristiques de la nature lunaire (lune claire) de *Daramulun* qui est encore renforcé par la chasse à l'émou, la lune obscure.

Ensuite nous attirons l'attention sur le fait que dans un des deux noms qui sont mentionnés une fois comme noms des fils de *Baiame: Buma-huma-knowie*[2], le nom du soleil est contenu; voir Curr, Australian Race, N[os.] 199, 202, 203, 204, 206, 207, 208: *ngowi, nowi*. Ceci serait conforme à la mythologie de *Bundjil; Thara*, le faucon des marécages, y est aussi fils du faucon *Bundjil*. C'est également conforme à l'un des mythes du cycle de *Baiame*. Chez les Euahlayis (?), on raconte[3] que la grue (australienne) avait, dans sa colère, pris un œuf du nid de *Dinewan* (l'émou) et l'avait jeté contre le firmament; un amas de bois s'y alluma au contact du jaune de l'œuf et il y eut un grand incendie par lequel le monde fut illuminé pour la première fois. En imitation de cela, un esprit bon[4] alluma un grand feu chaque jour et c'est là le soleil. Ce mythe semble avoir pénétré en pays *Bundjil*, car on y raconte que *Pupperimbul* jeta un œuf d'émou en l'air et c'est là le soleil (*gnowi*)[5]. On voit donc clairement que le soleil est conçu comme un œuf, donc comme une progéniture de l'émou; *Buma-huma-knowie* n'est cependant pas seulement fils de *Baiame*, mais aussi de l'émou qui est l'épouse de *Baiame*.

Si donc nous avons maintenant constaté tant et de si importantes analogies entre la mythologie de *Baiame* et celle de *Bundjil*, nous sommes forcés de reconnaître à *Baiame* le même caractère qu'à *Bundjil*. C'est donc une représentation du soleil; ses deux femmes sont les deux lunes obscures et son fils-frère *Daramulun*, c'est la lune claire.

Mais voici poindre une difficulté: *Daramulun*, au sens propre, c'est le faucon, et le faucon, c'est la représentation du soleil.

Nous trouverons ici une autre preuve concluante que dans la mythologie de l'Australie sud-est on a admis aussi des traits de l'histoire de la tribu et que ces événements historiques ont été d'une telle influence à transformer des

---

[1] R. H. Mathews, Ethnological Notes of the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. Sydney 1905, p. 141.

[2] Cfr. plus haut, p. 223. Le nom de l'autre est *Ginda-hinda-muie*. J'attire l'attention sur le redoublement dans la première moitié des deux noms *(Buma-huma, Ginda-hinda)*.

[3] K. L. Parker, More Austr. Leg. Tales, p 28ss.; van Gennep, p. 33ss.

[4] On ne dit pas qui c'est; peut-être *Baiame*.

[5] Brougham-Smyth I, p. 432—431 et 460; van Gennep, p. 49.

figures mythologiques dans leur contraire, à voir le représentant du soleil dans celui de la lune.

La transformation historique du Faucon dans la mythologie *Baiame*

Nous avons vu qu'on insiste encore plus sur le rôle de *Daramulun* comme ancêtre des peuplades *Baiame* que ce n'est le cas pour *Palyyan* chez les tribus *Bundjil*.

La raison en est que les cérémonies d'initiation et l'usage qu'on y fit des rhombes en offraient davantage l'occasion, tandis que ces rites semblent tombés en décadence chez les tribus *Bundjil* (HSE p. 609ss.). Dans ce rôle de *Daramulun* par lequel il ressemble entièrement à *Palyyan*, se trouve le motif principal qui l'a fait déchoir de la position du Faucon-Soleil victorieux dans les territoires *Bundjil* pour devenir le représentant vaincu de la lune dans le pays *Baiame*. Même dans ce pays, on n'a pas oublié que *Daramulun* est le faucon, mais le faucon n'y est plus le représentant du soleil. Il n'y est regardé que comme ancêtre de la race subjuguée et pour cette raison on l'identifie avec le représentant de la lune vaincue par le soleil.

Il n'est pas permis de douter que *Daramulun* ait passé pour l'ancêtre des tribus *Baiame*. On pourrait exiger la preuve pour ce qu'il a ici supplanté un autre ancêtre primitif. Cette preuve peut être donnée avec une certitude absolue. La qualité d'ancêtre de la tribu repose sur le caractère de totem sexuel des hommes ou s'identifie avec lui. Or, n'importe où l'on rencontre le totémisme sexuel dans l'Australie sud-est, jamais le faucon ne figure comme totem sexuel; ceux-ci sont pour les tribus du sud l'émou-roitelet, pour les tribus du nord la chauve-souris. Ceci n'est qu'un argument négatif. Mais nous en avons aussi un positif. Chez les Yuins, *Daramulun* est aujourd'hui l'être suprême, mais il y était auparavant aussi l'ancêtre, car il est encore actuellement identique avec le rhombe. Mais dans cette tribu il n'y a que l'émou-roitelet et la chauve-souris à jouer le rôle de totem sexuel et donc aussi d'ancêtre. Il est probable que de ces deux, la chauve-souris a été l'ancêtre primitif des tribus *Baiame*, puisque le totem sexuel des femmes, *dhiel*, l'engoulevent, est le même que celui des tribus de Victoria qui ont la chauve-souris seule comme totem masculin.

On ne comprendrait pas que *Daramulun* fût déjà parvenu au rang d'être suprême dans le pays des tribus *Baiame* actuelles — comme chez les Yuins, Wolgals et Ngarigos —, quand eut lieu l'invasion du courant des tribus de *Baiame* dans le domaine actuel de ces tribus. Car alors les traits de l'être suprême se retrouveraient dans *Baiame* revêtus de ceux du faucon et de son nom, au lieu de l'inimitié passionnée qui subsiste maintenant entre ces deux. Si *Daramulun* était, dans le pays des tribus *Baiame*, seulement l'ancêtre et jamais l'être suprême, il ne doit avoir été une fois rien d'autre que l'ancêtre également dans le pays des Yuins, des Wolgals et des Ngarigos, ou plus exactement il doit y avoir eu une identification entre le Faucon et l'ancêtre. Car le type de *Daramulun* est certainement venu du sud dans le pays actuel de *Baiame*, du pays des Wolgals, Yuins, Ngarigos; quand il partit de là il n'a pu y être que simple ancêtre et point l'être suprême, car il n'est pas concevable que, s'il

était déjà l'être suprême dans ce dernier pays, il serait descendu, dans le pays où il entrait, au rôle de simple ancêtre.

Si ces reflexions sont justes, et je crois qu'elles le sont, il en résulte une conclusion très intéressante pour le pays des Yuins. Nous avons vu que dans le pays *Bundjil*, toutes les propriétés attribuées autrefois à la corneille furent transportées sur *Palyyan*, l'ancien ancêtre, notamment aussi que dans la lutte avec le représentant du soleil, il avait été blessé au pied. Ce trait caractéristique doit avoir été transporté sur l'ancêtre des Yuins, Wolgals et Ngarigos, quand le courant Faucon-Corneille y fit invasion, car ce dernier passa par le pays *Bundjil*. En opposition à cela, il y manque à présent chez le *Daramulun* qui est être suprême de ces tribus, comme on peut s'en persuader par les figures de terre de *Daramulun*, en usage dans le rite de l'initiation (HSE p. 553). Ceci est d'autant plus curieux que pour le *Daramulun* du pays *Baiame*, on insiste particulièrement sur cette propriété. Nous sommes donc en face du fait intéressant qu'un trait avilissant du mythe a été omis consciemment, quand il s'agissait de le transporter sur l'être suprême. Il est évident qu'on ne fit pas disparaître ce trait dès que le rôle de l'ancêtre de la tribu se fusionna avec le Faucon, mais seulement quand à ces deux caractères vint s'adjoindre celui d'être suprême; ceci ressort clairement de ce que, dans le territoire *Baiame* *Daramulun*-Faucon porte encore toujours ce trait.

L'indépendance de la mythologie de *Baiame* se manifeste plus ouvertement en ce que la transposition du contraste entre le soleil et la lune sur les deux figures du Faucon et de la Corneille y manque entièrement. De la corneille on n'entend rien du tout et par rapport à la position du faucon on fait preuve d'un tel manque d'intelligence qu'on a pu lui assigner le rôle de son adversaire, la corneille, comme nous l'avons fait voir plus haut.

Nous croyons avoir suffisamment prouvé que la mythologie de *Baiame* est également une mythologie solaire et lunaire. Mais il reste douteux, quelles formes extérieures ce contraste revêt et on ne voit pas s'il se personnifie dans deux oiseaux ou, plus généralement, animaux, et dans lesquels. Car si *Daramulun* est le faucon, il le doit à la mythologie Faucon-Corneille et on ne voit pas quelle est la personnification du représentant de la lune, propre au cercle *Baiame*. C'est encore moins le cas pour *Baiame* lui-même qui ne paraît sous aucune forme animale. Il a cependant des relations particulières avec certains animaux et entre celle-ci ce sont surtout ses rapports avec l'émou qui s'imposent le plus à notre attention.

Baiame et l'Emou.

Nous avions, plus haut, identifié les deux mères-émous de l'être suprême *Daramulun* avec les femmes *Gunanbuly* de *Baiame* et nous y avions reconnu des représentations des deux lunes obscures (p. 227). Nous avions, de plus, reconnu que l'hostilité de *Baiame* contre *Daramulun* était, en partie, fondée sur ce que ce dernier avait chassé l'émou consacré à *Baiame*. Cette consécration trouve aussi son expression en ce que chez les Wiradjureis, on défend aux jeunes gens à initier de manger de l'émou parce qu'il est la nourriture de *Baiame* (HSE p. 588). Chez les Yuins, où *Daramulun* est l'être su-

prème, la chair de l'émou leur est défendue parce que l'émou est la mère de *Daramulun* (femme de *Baiame*). Chez les Wolgals et les Kamilarois du Nord, il est défendu de manger des œufs d'émou (HSE p. 569, 595); qu'on se rappelle aussi les deux mythes sur les œufs d'émou, v. plus haut p. 228.

La mythologie d'Emou qui se manifeste ici fut regardée dans les pays Faucon-Corneille comme quelque chose d'étranger et d'hostile, comme le témoigne le mythe suivant.

Ngindyal était un animal semblable à un oiseau, de la forme et du plumage d'un émou, mais beaucoup plus grande. Elle était une sorcière très habile et tuait et dévorait tous les hommes. Un jour, elle poursuivait, pleine de rage, la corneille. Celle-ci prit la fuite et appela à son secours les deux héros du pays *Brambrambult* (*Bram-bram-bulaitj*). Ils réussirent à tuer l'émou dans un combat acharné dans lequel l'alouette les aida et porta le coup décisif. L'émou occupe maintenant la tache obscure dans la constellation de la croix du sud, pendant que la corneille fut changée dans l'étoile Alpha d'Argus qui «se tient à une distance respectable de ses anciens persécuteurs[1].»

Dans une autre région, nous trouvons également des traces d'une mythologie d'Emou, et, en partie, une hostilité contre lui. Chez les Arandas, l'être suprême, *Altjira*, a la peau rouge et des pieds d'émou[2]. En plusieurs endroits, il se manifeste dans les mythes des Arandas une hostilité directe contre les gens Emous. Surtout parmi les hommes Émou, rapporte-t-on, au sud, le dérèglement des mœurs, la transgression des lois du mariage est arrivée à un niveau scandaleux; on veut exprimer par là, d'une manière exagérée, que les lois du mariage, actuellement en vigueur chez les Arandas, ne sont pas observées par eux, mais plutôt leurs lois indigènes des tribus Émou[3]. Les gens Émou qui habitent au sud sont qualifiés de moralement corrompus *(kunna)*[4]; plus tard, on parle «d'hommes Emous ignorants» qui durent être instruits[5]. On craint différents vents parce qu'ils amènent des êtres mauvais dont le caractère méchant s'explique d'une manière naturelle: ce sont des serpents, des scorpions ou des êtres phantastiques dont le caractère nuisible est connu par les mythes. Quand, au contraire, on craint le vent du nord parce qu'il amène deux émous des excréments desquels un feu nuisible s'élève, ce mythe ne peut provenir que de l'hostilité contre l'émou[6]. Dans les cérémonies de l'émou, on chante des cantiques curieux qui sont encore remarquables, parce qu'un certain nombre de mots de la langue Loritja leur ont été empruntés[7], qui sont totalement différents de la langue Aranda et sont apparentés avec les langues australiennes ordinaires, dont les langues des peuplades *Baiame* font aussi partie, pendant que la langue Aranda en est foncièrement distincte[8]. Chez les Loritja occidentaux, l'être suprême lui-même, appelé *Tukara*, a des pieds d'émou.

---

[1] R. H. Mathews, Ethnological Notes etc., p. 163—165.

[2] C. Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, p. 1—2.

[3] L. c. p. 8. [4] L. c. p. 8. [5] L. c. p. 11.

[6] L. c. p. 13. Cfr. la description des vents chez les tribus Baiame, plus haut p. 227.

[7] L. c. p. 42 ss.

[8] L. c. p. 42 ss. Peut-être faut-il mettre sur la même ligne le mythe de l'émou amaigri qui vint du nord-est (Spencer et Gillen, Native Tribes, p. 551 ss.). En tout cas, le mythe de

Il n'est pas facile et pour le moment encore il est tout-à-fait impossible de déterminer plus exactement la position de l'émou dans la mythologie *Baiame*. Ce que j'essaie d'établir n'est donc qu'une hypothèse. Les deux émous que nous retrouvons comme mères de *Daramulun* et, par conséquent, = *Gunanbuly* qui est l'une des femmes de *Baiame*, me semblent n'être qu'une transformation des deux cygnes noirs empruntés ensemble avec *Daramulun* à la mythologie Faucon-Corneille. L'émou primitif de la mythologie *Baiame* me semble être *Birrahgnooloo*. Comme elle est chère à *Baiame*, ainsi l'émou lui est consacré. Et l'enfant de l'émou c'est le jeune soleil *(Buma-huma-knowie)*, ou bien le jeune soleil sort de l'œuf de l'émou.

Cependant il est raconté que *Baiame* n'a pas engendré d'enfants avec *Birrahgnooloo*. Peut-être sommes-nous alors en face d'un mythe de maternité virginale[1] qui dépend d'un mythe d'un œuf primitif[2]. Il semble alors que la relation entre le soleil et la lune ne doit plus être comprise comme entre deux êtres du même sexe ou sans sexe, qui sont hostiles l'un à l'autre, tels que nous les voyons dans la mythologie Faucon-Corneille, mais qu'ici on conçoit le soleil *(Baiame)* comme un être masculin et la lune (l'émou) comme féminine, comme la femme, ou peut-être, parce que *Baiame* n'engendre pas d'enfants avec elle, comme la sœur du soleil, en tout cas en rapports amicaux. Ce serait là une conception répandue ailleurs par le monde entier, mais absolument neuve pour l'Australie, où l'on conçoit, au contraire, le soleil comme être féminin et la lune comme être masculin. Et tandisque dans la mythologie du Faucon-Corneille l'idée fondamentale est donnée par le cours mensuel de la lune et le rôle joué par le soleil dans celui-ci: le thème principal de la mythologie de *Baiame* serait le sort journalier du soleil, surtout sa naissance quotidienne au matin.

Ce nouvel ordre d'idées ne se trouve pas, dans la mythologie *Baiame*, pur et sans mélanges, mais il s'est confondu avec les idées de la mythologie du Faucon dont il a emprunté surtout le caractère double du fils-frère de *Baiame;* la mythologie du Faucon de son côté a apporté, du terrain du totémisme sexuel, la figure de l'ancêtre de la tribu. —

La mythologie du Faucon et le totémisme sexuel trouvèrent leur expression dans des formations sociologiques déterminées, et l'étude de celles-ci nous a fourni bien des lumières pour la connaissance de la mythologie. Examinons s'il en est de même pour la mythologie de *Baiame*.

l'origine du premier couple émou est ici à sa place. Miss Howitt, Some Native Legends from C. Australia, p. 407; van Gennep, l. c. p. 148. D'un autre côté, il est très intéressant que *Tuanyiraka*, l'esprit du rhombe, qui par conséquent y occupe la place d'ancêtre de la tribu, est compté parmi les êtres qui peuvent à volonté s'enlever une jambe pour marcher sur une seule. La nature lunaire de cet être ressort entre autres de ce qu'il s'entortille de tout côté de serpents (Strehlow, l. c. p. 102), cfr. E. Siecke, Drachenkämpfe, p. 7. Le mythe de *Bahlû*, la lune, chez les Nungahburrah, prouve qu'en Australie aussi la lune est mis en rapport avec les serpents; on y enumère comme «chiens de la lune»: la vipère (la pleine lune), le serpent noir (la nouvelle lune) et le serpent tigré (la demi-lune), cfr. K. L. Parker, Austr. Leg. Tales, p. 8; van Gennep, p. 183.

[1] Frobenius, Im Zeitalter des Sonnengottes, p. 221 ss.

[2] L. c. p. 269 ss.

La sociologie du pays *Baiame*

La sociologie du pays *Baiame* est, en effet, des plus caractéristiques. L'organisation du mariage est réglée d'après un système de quatre classes à succession utérine. Ces quatre classes se divisent en deux classes supérieures (phratries) dont chacune a deux sous-classes; pour quelques tribus, le nom des phratries est connu, pour d'autres non. Voici le tableau des tribus respectives[1]:

Tribu	Phratrie	Sous-classes
Kamilaroi	Kubathin	Ipai et Kumbo
	Dilbi	Murri et Kubbi
Wiradjurei *A*	*A*	Yibai et Wumbe
	B	Murri et Kubbi
Wiradjurei *B*	Mukula	Ipai et Kumbo
	Budthurang	Murri et Kubbi
Wonghibon	Ngielbumurra	Ipai et Kumbo
	Mukumurra	Murri et Kubbi
Unghi	*A*	Hepai et Kombo
	B	Muri et Kubi

La signification de *Kupathin* et *Dilbi* est inconnue; celle de *Ngielbumurra* serait, selon Mathews «swift blood», celle de *Mukumurra* «sluggish blood». Ces dénominations des classes ont, chez d'autres tribus, leur pendant dans des divisions analogues en «classes de sang», pour lesquelles Mrs. L. Parker a les termes «light blooded» *(gwai-gullean)* et «dark-blooded» *(gwai-mudthen)*[2]. Cette dernière traduction me semble la meilleure. Déjà ces dénominations du «sang» constituent une influence du système à deux classes de la mythologie Faucon-Corneille. Elle se trouve effectivement aussi chez les tribus *Mukwara-Kilpara* les plus septentrionaux, les Itchumundi: *Mukulo (muggula)*, «à sang foncé», est la dénomination des *Kilpara* (Corneilles) et *Ngielpuru (Ngipuru)*, «à sang clair», désigne la classe des Faucons. Ici ces dénominations sont très compréhensibles, ce sont des analogies de la transformation de la corneille et du faucon en cacatoès blanc et noir dans le pays *Bundjil*. L'usage de ces dénominations dans le pays *Baiame* est déjà préparé chez les Itchumundi et chez les tribus *Mukwara-Kilpara* en général, par ce qu'entre les totems des *Kilparas*, l'émou se rencontre avec une grande régularité, pendant que chez les *Mukwaras*, le kangourou se retrouve aussi regulièrement. Or nous nous rappelons que dans les mythes de *Baiame*, à côté de l'émou, les abeilles à sang foncé et les cygnes noirs étaient sacrés à *Baiame*. Il serait trop long d'exposer ici les phases de l'évolution par lesquelles, en partant de ce principe: Corneille et Émou = «à sang foncé», Faucon et Kangourou = «à sang clair»,

[1] Pour les détails, voyez N. W. Thomas, Kinship Organisations and Group Marriage in Australia, Cambridge 1906, p. 42 et 50; HSE p. 101—108.

[2] Pour les détails, cfr. N. W. Thomas, l. c. p. 50—51.

on parvint à l'ordre suivant: Corneille (*Wumbe*) et Faucon (*Ipai*) — à sang clair, *Murri* et *Kubbi* à sang foncé[1].

Une autre influence du système Faucon-Corneille se manifeste dans les deux sous-classes *Ipai* (*Yibai, Heboi*) et *Wumba* (*Kumbo*). M. Graebner[2] a réussi à prouver que le premier nom est identique au totem *ebai* = Faucon, de la classe *Malian* (ce qui veut aussi dire «faucon») chez les Wolgals, chez lesquels *Daramulun* est l'être suprême, pendant que la deuxième dénomination, *Wumbe*, équivaut à *Umbe*, nom de la classe Corneille chez les Wolgals[3]. Tout le système a quatre classes matrimoniales dans le pays *Baiame* ne signifierait donc pas autre chose qu'un amalgame du système Faucon-Corneille à deux classes, étroitement uni à la mythologie de *Nuralie* et de *Bundjil*, avec un autre système à deux classes qui est caché dans *Murri* et *Kubbi* et qui serait le système sociologique propre à la mythologie *Baiame*[4].

Quelle est maintenant la signification de *Murri?* On traduit ce terme par «kangourou rouge» (HSE p. 107) et dans les sous-classes de *Murri* le kangourou rouge paraît toujours[5] comme totem. Pour *Kubbi*, M. N. W. Thomas

[1] Nous entrerons ailleurs dans une discussion détaillée de ce point; les différents degrés existent presque tous encore maintenant et montrent une progression qui prend son point de départ au coin sud-ouest du territoire *Baiame* et s'avance en se développant vers le nord.

[2] Wanderungen und Entwickelung sozialer Systeme in Australien, Globus, vol. XC, p. 207 ss.

[3] Nous constatons donc une influence venant du sud-ouest et du sud-(est). Les deux territoires sont reliés ensemble par les Baraba-Baraba près du Murray River, chez lesquels, comme Graebner l'observe, *Ipai* contracte encore un mariage avec une *Wumba* et *Murri* avec une *Kubbi*. C'est tout-à-fait le système des tribus Itchumundi, où un totem de la classe des *Kilpara* ne peut pas s'unir à n'importe quelle classe *Mukwara*, mais seulement à de totems bien déterminés et il est attesté formellement qu'un *Kilpara*-Emou ne peut se marier qu'à un *Mukwara*-Kangourou (HSE p. 194). Cfr. aussi ce que Graebner (l. c. p. 209, note 61) dit sur l'existence exclusive des deux classes *Kombo* et *Hippi* près de Bourke sur le Darling River.

[4] Si j'entends bien Fr. Graebner (l. c. p. 208) — et il n'est pas toujours facile de le comprendre — il se figure que le système des quatre classes chez les tribus *Baiame* a pris origine dans la combinaison d'un système à deux classes primitives, *Ipai-Wumbi*, avec une organisation locale semblable à celle des Kurnaïs, de manière que dans un groupe local on a chaque fois constitué de nouveau deux groupes, *Murri* et *Kubbi*. Outre que la supposition d'une création (*ex nihilo!*) de groupes *Murri* et *Kubbi* est une pure hypothèse, il y a d'autres raisons, décisives à mon avis, contre cette opinion: 1° Si un système à deux classes, faucon-corneille, conduisait, au choc avec une organisation locale, à un système à quatre classes, nous devrions trouver ce dernier aussi aux frontières des Kurnaïs, ce qui n'est pas le cas. 2° Comme les noms des subdivisions, *Yibai-Wumbe*, et toute notre exposition le prouvent, il y a eu ici une influence partant des tribus (secondaires) Faucon-Corneille du sud vers le nord, et, comme les dénominations à «sang clair» et «à sang foncé» le montrent, une autre influence partie des tribus (primaires) Faucon-Corneille du sud-ouest et se dirigeant vers le nord-ouest. Mais nous n'avons aucune preuve positive qu'au point de jonction de ces deux territoires il y ait eu auparavant des tribus à organisations locales (et succession masculine) sur lesquelles elles eussent pu exercer une influence; Graebner lui-même le prouve très bien dans son exposé sur le pays primitif des tribus *bara*, qui avaient le système à deux classes avec succession féminine (à l'origine) (l. c. p. 209—210). 3° Au moins une des deux nouvelles dénominations féminines, *Murri*, se retrouve aussi phonétiquement au nord, dans un autre système *Kupathin-Dilbi*, et l'autre se rencontre au moins quant à l'idée, v. plus bas.

[5] Supposé que les totems sont séparés, ce qui n'est pas le cas chez les Kamilaroïs (HSE p. 104).

indique la signification «opossum»[1]. Je crois qu'on peut aussi trouver de bonnes raisons pour la signification «émou»[2].

J'avoue cependant que la chose reste douteuse. Il me semble qu'on peut alléguer en faveur de l'interprétation «émou», que dans le système *Kilpara-Mukwara* dont nous avons vu plus haut (p. 233) les relations au système des quatre classes du pays *Baiame*, à côté du couple totem Corneille-Faucon que nous avons retrouvé dans un couple des sous-classes du pays *Baiame*, *Wumbi* (corneille) et *Yibai* (Faucon), il y a constamment un autre couple Kangourou-Émou. Il devrait donc être retrouvé aussi dans le deuxième couple des sous-classes du pays de *Baiame: Murri* et *Kubbi*.

A cela s'ajoute que nous pouvons aussi prouver directement que ce sont précisément le Kangourou et l'Émou qui viennent du pays que nous pouvons désigner comme la patrie du système *Baiame*. Nous avons appris à connaître, chez les Kamilaroïs, les dénominations *Kubathin* et *Dilbi* comme noms des classes principales (phratries). Or, M. Graebner (l. c., p. 209) fait observer que ces deux phratries — avec d'autres sous-classes et totems cependant — se rencontrent aussi plus vers le nord, dans le Queensland, et il prouve très habilement que le système actuel à quatre classes a été auparavant un système à deux classes à filiation utérine et a dû avoir son siège plus au sud, près des sources du Darling, donc dans la partie la plus septentrionale du pays *Baiame*. Mais il n'y a que les deux classes de totems: Kangourou rouge et Émou, qui se retrouvent à la fois dans une des tribus Kupathin-Dilbi du nord, les Muruburra (HSE p. 117) et une des tribus *Baiame*, les Wiradjureis, sur la rivière Lachlan (HSE p. 107), et cela avec une concordance phonétique entière. Qu'on compare:

	Muruburra	Wiradjurei
Kangourou rouge	*Murri*	*Murri*
Émou	*Uroaine*	*Moroin.*

Par là, la preuve me semble fournie que le pays *Baiame*, de même qu'il constitue, au point de vue mythologique-religieux, un pont entre les éléments Faucon-Corneille originaires du sud et du sud-est et un élément Émou (-Kangourou) originaire du nord: de même, il constitue un moyen-terme semblable au point de vue sociologique. Une coïncidence curieuse nous est fournie par la conception des quatre vents chez les tribus *Baiame*. D'après elle, le Faucon est le gardien du vent du sud et du sud-ouest, fécond en pluies; la Corneille est la gardienne décrépite du vent froid de l'ouest; les deux

[1] Kinship Organisations etc., p. 83. De fait, nous trouvons chez Curr, Australian Race les formes suivantes avec la signification «manicou»: Nr. 159 *b kube*, 167 *kumbe*, 168 *kobbi*, 170 *a*, *b gupi*, 176 *a*, *b kupi*, *kubi*, 179, 180 *kupi*.

[2] Dans Curr, l. c. on trouve les formes suivantes avec le sens d'émou: Nr. 138 *gubberi*, 140 *kolperi*, 141 *gulböre*, 152 *kulböre*, 155 *c kulbere*: en assimilant *l* en *b* on forme une seconde série: 144 (1) *kubberi*, 131, 143 *goberi*, 144 *guburi*, 134 *a kowwera*, 154 *ubori*; de la première série sont dérivés, par l'omission de la syllabe finale *re*, *ri*, les formes suivantes: 155 *kolbe*, 155 *b kulbi*, 177 *b. d. gulbe*, 156 *b ulbe*. De même, dans la deuxième série, où *l* est assimilé à *b*, on peut former des formes abrégées qui seraient précisément *kubbi*.

vents sont considérés comme désagréables. Les vents agréables sont ceux de l'est ou du nord-est qui apportent le printemps, et celui-ci, fait significatif, fait partie, comme sous-totem, aussi bien du totem Kangourou que de l'Émou[1].

La place de l'Émou et du Kangourou dans la mythologie solaire et lunaire.

Après avoir démontré que Kangourou rouge et Émou sont les dénominations du système primitif à deux classes des tribus *Baiame*, il nous reste à établir, si et comment ces deux dénominations sont aptes à jouer dans une mythologie solaire et lunaire un rôle analogue à celui du Faucon et de la Corneille. Les preuves positives à la main, nous avons déjà montré plus haut (p. 228) que l'Émou est bien propre à représenter la lune dans une mythologie nouveau genre, entièrement différente de la mythologie Faucon-Corneille. Il ne resterait donc plus pour le Kangourou rouge que d'être le type du soleil.

Mais nous avons aussi des arguments positifs que le Kangourou rouge peut très bien être mis en relation avec le soleil, d'après les conceptions australiennes. Chez les Narrinyeri, on raconte que le soleil descend chaque soir dans le royaume des morts; et, pour les services qu'il y rend à quelques esprits, il est revêtu par eux de la peau d'un kangourou rouge avec laquelle il paraît le lendemain.

On le voit, c'est la couleur rouge qui constitue le terme de comparaison. Celle-ci est aussi ailleurs attribuée au soleil d'une manière que nous pouvons revendiquer une province mythologique dans laquelle nous avons déjà trouvé des traces de l'Émou, au moins pour quelque chose d'analogue au Kangourou rouge (v. p. 231). Chez les Loritjas, on parle de femmes solaires de couleur rouge qui portent une longue chevelure blanche et ont un corps de feu[2]. Or, on raconte quelque chose d'analogue de l'être suprême de ces deux tribus, dont nous avons déjà dit qu'ils ont des pieds d'émou. *Altjira*, l'être suprême des Arandas, est représenté «comme un homme grand et robuste de couleur rouge, dont la longue chevelure blanche *(gola)* retombe sur les épaules»[3]. *Tukura*, l'être suprême des Loritjas est représenté comme «un homme à peau rouge, avec une longue chevelure flottante et une grande barbe»[4]. Il semble y avoir eu lieu ici une fusion avec des êtres solaires; à cause des pieds d'émou que possèdent et *Altjira* et *Tukura*, il faudrait admettre aussi une fusion avec le représentant de la lune.

Si nous avons montré que *Murri*, le Kangourou rouge, représente le soleil, et *Kubbi*, l'Émou, est le type de la lune, nous devrons, en comparant cet ordre d'idées avec la conception du soleil et de la lune comme Faucon et Corneille, conception répandue dans le monde entier, admettre que nous avons à faire ici avec une idée née en Australie, puisqu'on utilise des animaux spécifiquement australiens pour représenter les deux grands corps célestes. Il est très regrettable que du territoire même dans lequel nous pouvons présumer

[1] Pour les détails, voir plus haut 227.

[2] C. Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme, II, p. 6. Il est vrai que, chez les Arandas, la couleur rouge de la peau n'est pas mentionnée (l. c. I, p. 16).

[3] C. Strehlow, l. c. I, p. 1.

[4] Id., l. c. II, p. 1.

l'origine de cette singulière mythologie du soleil et de la lune (plus haut, p. 235), aucun mythe ne soit, jusqu'ici, connu par le moyen duquel on pourrait étudier leur origine et obtenir plus amples détails.

Baiame comme être suprême

On le voit clairement, c'est un problème extraordinairement compliqué que nous offre le cas de *Baiame*. Nous devons admettre au moins trois courants réunis ici dans un seul lit:

1° Le courant Faucon-Corneille tout pur, venant originairement du (sud-) ouest, dans lequel *Nuralie* est l'être suprême, déjà confondu avec le soleil. De ce côté-ci, aucune forme particulièrement haute de l'être suprême ne pouvait venir.

2° Le courant Faucon (-Corneille), venant du sud et ayant passé par le pays du totémisme sexuel à un couple d'ancêtres et à un être suprême autonome. Ici aussi la fusion du représentant du soleil avec l'être suprême a dû déjà avoir eu lieu, sans cependant adopter le nom de celui-ci, *Daramulun*-Faucon, qui fut attribué à l'ancêtre de la tribu. D'ici sont venus les deux femmes (émous) de *Baiame* et les deux fils-frères.

3° Le courant soleil-lune nouveau genre, venant du nord, sous les formes *Murri-Kubbi* = Kangourou-Émou. Nous n'avons pas d'arguments positifs s'il y a eu ici, au premier commencement, un être suprême tout à fait indépendant de la mythologie astrale parce que, comme je l'ai déjà fait remarquer, nous manquons entièrement de rapports venus de la patrie de ce courant. On voudrait cependant l'admettre, parce *Baiame*, que nous trouvons actuellement comme être suprême de ce courant religieux-mythologique, n'a jamais été, en quelque manière que ce fût, identifié avec le Kangourou qui devrait d'abord en être le représentant; il est toujours conçu comme étant au-dessus de tous.

Il est, en effet, remarquable que, bienque deux ou même trois mythologies solaires se soient réunies en lui, *Baiame* porte toujours un caractère si expressivement (sur) humain et personnel, et ne paraît jamais sous le nom ou avec les fonctions d'un animal. Il est vrai que le deuxième courant a rendu cela plus facile, puisqu'en lui le nom de Faucon n'avait pas passé à l'être suprême. On pourrait voir un trait de la nature solaire de *Baiame* dans ses relations avec le cristal de roche étincelant qu'on lui assigne comme demeure. Mais même quand on raconte que maintenant où il habite dans *Bullimah*, le ciel, les parties inférieures de son corps sont entrelacées avec le cristal de roche, on observe cependant que sa partie supérieure est encore telle qu'elle était sur la terre[1], c'est-à-dire (sur) humaine et personnelle.

Précisément par ce caractère absolument (sur) humain et personnel de sa nature, il s'approche le plus du *Mungan-ngaua* des Kurnaïs, qui ne s'est pas montré non plus sous n'importe quelle forme d'animal. Il lui ressemble aussi en ce que la distance de lui aux autres êtres est beaucoup plus grande que ce n'est le cas, p. ex., chez *Bundjil*. Cette sublimité a déjà évoluée, dans le cas de *Baiame*, presque à une certaine inaccessibilité, de manière que pour le

[1] K. Langloh Parker, More Australian L. Tales, p. 90; van Gennep, p. 90

commerce avec lui on a besoin de certains médiateurs. Néanmoins, les échanges entre lui et les hommes sont presque plus intenses même que chez *Mungan-ngaua*. Dans ces rapports, *Baiame* se montre toujours prêt à secourir, essentiellement bon, de manière que si quelqu'un se met en opposition avec lui, comme *Daramulun*-Faucon, il est par là même stigmatisé comme méchant et détestable. Son pouvoir créateur est exalté plus que chez presqu'aucun autre être suprême d'Australie.

Baiame s'offre donc à nous, somme toute, comme un être suprême d'un caractère imposant. Ce qu'il y a de traits moins nobles, nous pouvons maintenant les éliminer facilement de l'être suprême comme tel: ils proviennent tous des mythes solaires et lunaires. Ainsi, p. ex. qu'il traite si durement son fils-frère *Daramulun*, qu'il a des femmes, et des enfants d'elles, la narration de ses aventures avec le Kangourou et l'Émou. Nous obtenons alors un type de même pureté et noble simplicité comme *Mungan-ngaua*.

Résultat final de l'étude sur les êtres suprêmes d'Australie.

Par les discussions que nous avons menées ici, nous croyons avoir rempli le devoir du critique vis-à-vis des affirmations de A. Lang; et bien que nous soyons de ses partisans, nous croyons l'avoir fait plus sérieusement et plus impitoyablement que n'importe lequel de ses adversaires.

Bien des choses que nous avons, à cette occasion, mises en lumière sont de telle nature que nous ne sommes pas entièrement sûrs s'il n'y aura pas des esprits simples dont la pauvreté d'idées se suffisait tellement dans les traces aisées de certains systèmes surannés qu'ils diront maintenant que précisement nos recherches ont prouvé jusqu'à l'évidence que les êtres suprêmes d'Australie eux-mêmes ne sont autre chose que des produits de la mythologie naturiste et surtout astrale, et, en partie, de la croyance aux ancêtres. Point du tout pour répondre à ces âmes faibles mais pour avoir nous même un coup d'œil général sur les résultats d'une grande valeur que nous ont fournis nos recherches étendues et compliquées, nous allons les résumer encore une fois séparément.

Nous rappelons préalablement que, bienque nous ayons rejeté la vieille école mythologique naturiste qui plaça la plus ancienne forme de la religion dans la personnification des grands phénomènes de la nature (v. plus haut p. 7, bien que nous nous soyons placé au même point de vue vis-à-vis d'une repristination d'elle par M. Frobenius (l. c. p. 26) et le mouvement panbabylonique (l. c., p. 31 suiv.), nous n'avons pas l'intention de dénier une importance particulière à la mythologie naturiste et spécialement astrale, même pour les phases plus anciennes de l'évolution religieuse. En tant que Frobenius, les panbabylonistes et des savants de cet ordre ont attiré l'attention sur la grande importance de la mythologie astrale, ils ont bien mérité, et sous ce rapport, nous avons été si peu leur adversaire qu'ici en Australie nous avons suivi leurs traces et nous avons pu y découvrir des systèmes de mythologie astrale qui, malgré leurs coïncidences avec les systèmes d'autres pays, montrent aussi des particularités remarquables, ainsi spécialement les deux lunes obscures. Mais ce à quoi je dois m'opposer,

c'est l'affirmation que mythologie astrale équivaut à culte des astres, que l'époque de la mythologie solaire est en même temps une ère du dieu-soleil, comme Frobenius l'exprime par le titre de son ouvrage bien connu.

A l'encontre de ces affirmations, nous croyons avoir prouvé, pour les parties de l'Australie dont nous avons traité ici, la distinction manifeste et primitive entre la religion et le mythe, qui, il est vrai, se mélangèrent dans la suite de bien des manières. Nous croyons, de plus, avoir démontré qu'une forme de religion relativement libre de mythologie, un être suprême sans mélange avec le héros solaire, était l'élément primitif et autochthone pour les parties les plus anciennes des peuples d'Australie, les tribus du sud-est; et que la mythologie du soleil et de la lune divinisés ne fut apportée à une partie de ces tribus que par des peuplades étrangères dont, pour plusieurs raisons, nous avons à chercher le pays d'origine en dehors de l'Australie. Nous croyons également avoir donné la preuve du caractère secondaire comme ancêtre de la tribu pour un de ces êtres suprêmes. Nous avons pu faire voir que précisément, dans l'Australie du sud-est, l'idée de l'être suprême et de l'ancêtre sont distinguées avec une netteté particulière et que ce ne fut que par l'entremise de la mythologie solaire et lunaire qu'eut lieu la fusion de l'ancêtre avec l'être suprême dans le seul cas de *Daramulun*.

Pour entrer dans les détails, nous croyons avoir obtenu les résultats suivants:

1° Nous avons prouvé que *Bundjil* aussi bien que *Daramulun* et *Baiame* ne sont plus des types simples: avec *Bundjil* et *Baiame* ont été confondus les types de deux différents héros solaires, et avec *Daramulun* on a fusionné, outre le héros solaire, la figure de l'ancêtre de la tribu. Pour démontrer que l'être suprême n'est pas tiré du type du héros solaire ou de l'ancêtre, que l'idée de l'être suprême a existé d'abord sans le héros solaire, et à côté et au-dessus de l'ancêtre de la tribu, nous avons allégué les arguments suivants: *A*. Comparé au pays où l'on vénère *Bundjil, Baiame* et *Daramulun*, le territoire de *Mungan-ngaua* est sous tous les rapports le plus ancien, et dans ce territoire, l'idée de l'être suprême est pure et sans mélange; les relations multiples à d'autres pays que nous avons constatées ici, particulièrement le totémisme sexuel, permettent déjà toutes seules la conclusion que dans le territoire du culte *Baiame-Bundjil-Daramulun* cette idée a existé également autrefois pure et sans mélange. *B*. Cette conclusion est encore confirmée par les perturbations manifestes dans la conception de l'ancêtre de la tribu que nous avons fait voir dans le pays *Baiame-Daramulun-Bundjil*; elles démontrent clairement que non seulement l'idée de l'être suprême a été corrompue par la réception de traits empruntés au caractère du héros solaire et de l'ancêtre de la tribu, mais que l'idée de l'ancêtre elle-même a souffert de cette contamination.

2° L'être suprême est unique. Le frère qu'on a placé, avec une certaine hésitation, à ses côtés est un amalgame du représentant de la lune avec l'ancêtre, qui tous les deux étaient autrefois nettement distincts de l'être suprême, comme le prouve la figure de *Mungan-ngaua*.

3° Ni *Bundjil* (ni *Daramulun*), ni *Baiame* n'ont, comme être suprême, primitivement une épouse, ni *Daramulun* une mère; les femmes leur ont été

surajoutées par la mythologie du soleil et de la lune; ce sont des personnifications de la lune obscure. En cela aussi on constate l'égalité d'avec *Mungan ngaua* qui est également sans femme.

4° Si tous ces êtres suprêmes sont sans femmes, il est évident que les ancêtres respectifs — qu'on appelle leurs fils — n'ont pas été engendrés d'une manière humaine. On ne dit non plus rien de semblable de *Tundun,* l'ancêtre des Kurnaïs[1]. Un renseignement positif de quelle manière *Tundun* a été appelé à l'existence par *Mungan-ngaua* ne se trouve nulle part. Ici cependant le mythe de *Bundjil* peut entrer en fonction et être transporté aux autres êtres suprêmes; or, ce mythe rapporte formellement que l'ancêtre a été fait par l'être suprême.

5° A cause de l'égalité des autres conditions on peut de même attribuer à *Mungan-ngaua* et à *Daramulun* l'activité créatrice, surtout la création de toutes choses, qui n'est pas rapportée de *Mungan-ngaua*, et n'est attribuée que confusément à *Daramulun,* tandis qu'elle est mentionnée expressément pour *Bundjil* et *Baiame.* Qu'on n'objecte pas qu'également pour *Bundjil* et *Baiame*, l'emphase avec laquelle on leur attribue l'idée de la création n'est autre chose que l'expression mythologique de la victoire du soleil sur la lune et de la plus haute perfection du soleil qui en dérive, et que le concept de l'être suprême en soi n'a pas inclu l'activité créatrice. Nous y répondons: *A.* On ne voit pas comment l'idée de la puissance créatrice puisse être comprise dans la victoire du soleil, d'autant moins que la lune pour le moins, et ses deux femmes devraient être supposées exister préalablement. *B.* Nulle part en Australie, on n'attribue au soleil un pouvoir créateur; on le ferait plutôt pour la lune, dont le représentant, dans les régions étudiées par nous, ne montre cependant jamais ce pouvoir, mais est encore au-dessous du soleil. *C.* Dans un des mythes de *Bundjil*, celui-ci crée les deux hommes dont l'un est aussi le type du soleil. *E.* On ne voit pas d'où seraient venus, dans cette supposition, les ancêtres, qui, cependant, existent déjà avant la mythologie astrale dans les tribus de *Bundjil* (et *Baiame*); car il faut considérer que l'être suprême qui n'avait pas encore eu de contact avec la mythologie du soleil n'avait primitivement pas de femmes.

6° L'idée de l'unité de l'être suprême domine tout chez ces tribus du sud-est de l'Australie. L'être suprême ne tolère rien d'égal ou d'à peu près égal à côté de lui; il l'attire plutôt et se fusionne avec lui dans une seule unité. Les systèmes qu'on y construit, les compromis qui y sont faits, sont, il est vrai, en partie très artificiels et ne cachent pas toutes les fentes, néanmoins une unité est établie. Sur le terrain primitif du totémisme sexuel, l'être suprême exerçait d'abord un empire sans rival. Quand, dans la suite, vint le héros solaire

[1] Howitt avait déjà conclu, en se basant sur des arguments sociologiques, que le terme *Mungan ngaua* ne doit pas être pris au sens généalogique, comme nous l'avons montré plus haut. On peut en produire une preuve pour ainsi dire généalogique: *Tundun*, le fils de *Mungan ngaua*, est appelé *Wehntwin*, le «grand père» (HSE p. 628) des hommes. Or il est évident que quand on a quelqu'un pour grand père on ne peut pas avoir le père de celui-ci pour père. Le terme *Mungan ngaua* n'est donc pas autre chose qu'une expression d'amour et de vénération.

victorieux, celui-ci ne devant pas un second être suprême à côté duquel l'ancien aurait continué à subsister au même rang ou avec un éclat de plus en plus en baisse, mais plutôt le premier fut absorbé par le second. Ceci est d'autant plus remarquable qu'il s'agissait de mettre ensemble le héros d'une tribu étrangère et ennemie avec l'être suprême de la tribu indigène subjuguée. Même quand on voudrait admettre que la tribu conquérante a eu aussi son être suprême qu'il octroya ensuite à la tribu subjuguée, nous aurions toujours affaire avec la tendance formelle d'éviter toute dualité ou pluralité. C'est en tout cas un procédé différent et, nous semble-t-il, plus élevé que celui des Romains, qui recueillaient soigneusement dans leur panthéon les divinités des peuplades soumises et leur assuraient, de cette manière, la prolongation de leur existence. Ici, dans l'Australie du sud-est, nous n'avons rien à faire avec une évolution de divinités tribales: il n'y a qu'un seul être suprême, qui a créé et gouverne les deux races, mêmes quand elles sont en opposition entre elles.

7° Si maintenant nous éliminons des rapports sur *Bundjil*, *Daramulun* et *Baiame* tout ce qui se rapporte manifestement à l'ancien héros solaire ou l'ancêtre de la tribu, et rien que cela, tout d'un coup disparaissent tous les traits qui pourraient avoir encore quelque chose de moins correspondant à la dignité de l'être suprême, et *Bundjil*, *Daramulun* et *Baiame* apparaissent revêtus de la même majesté sans tache que même Sidney Hartland et A. van Gennep reconnaissent à *Mungan ngaua*. Outre qu'ils sont supérieurs à la distinction et aux relations sexuelles, comme nous l'avons déjà constaté plus haut, au n. 2, les points suivants sont encore éliminés: *a*) pour *Bundjil*: qu'il a enlevé les femmes à *Karwin* et a lutté avec lui à cause d'elles, sa personnification comme faucon et ses combats avec la corneille, puis qu'il n'a pas créé de femmes; *b*) pour *Daramulun*: qu'il a eu l'émou pour mère ou pour femme, qu'il est un faucon; *c*) pour *Baiame*: ses relations avec l'émou, les cygnes noirs, les abeilles, le meurtre de *Daramulun*, les mythes sur la chasse au kangourou. En résumé, on peut dire qu'en enlevant tout ce qui provient de la figure du héros solaire et de l'ancêtre de la tribu, il disparait de cet être suprême à peu près tout ce qu'on appelle autrement mythologie et qu'il ne reste plus que ce qu'on peut affirmer partout et toujours d'un être suprême dans toute la signification du terme. Rien que pour *Baiame*, nous devons constater une légère évolution vers cet état d'oisiveté où l'être suprême est entré chez la plupart des peuples de la terre et qui ne peut pas être précisément ramenée au type du héros solaire: Baiame, comme son épouse *Birrahgnooloo*, qui lui est en tout semblable, sont maintenant fixés à un rocher de cristal dans le Bullimah qui est leur siège, même la partie inférieure de leurs corps s'est déjà changée en cristal; avec cela ils sont si loin du monde, si sublimes, que les mortels ne peuvent plus s'approcher directement d'eux, mais seulement par l'intermédiaire de la deuxième épouse et des fils, et de nouveau il semble que *Baiame* n'observe plus lui-même la conduite des hommes, mais qu'un esprit omniscient *Wallah-gurunbuan*, qui cependant procède de lui, voit tout et le rapporte à *Baiame*. Ici donc s'annoncent déjà discrètement deux éléments qui dans la suite favoriseront considérablement l'évolution du monothéisme au polythéisme: dans la pratique: refoulement en arrière de l'être suprême et intercalation de

médiateurs; dans la théorie: l'analyse et l'autonomie de ses différentes qualités dans des personnifications distinctes. – --

Ce sont là les principaux résultats de notre étude critique sur les êtres suprêmes d'Australie. On le voit, ces recherches n'ont rien enlevé aux êtres suprêmes, mais les ont fait dessiner plus nettement en les débarassant des décombres qu'une dégénérescence déjà en activité avait amassés autour d'eux. Les deux choses sont d'une importance égale: établir l'état primitif de pureté et de sublimité des êtres suprêmes, et montrer les voies par lesquelles la dégénérescence a commencé à agir.

8. Résultat final de la critique et anticritique de la théorie de Lang.

Après la longue série et le pêle-mêle parfois déconcertant des discussions critiques et anticritiques, il est doublement nécessaire de réunir dans un bref résumé ce qui est resté de la théorie d'A. Lang et de ses suppositions, comme aussi ce que la critique et l'anticritique en ont éliminé et ce qu'ils ont mis de positif à sa place.

On a d'abord — et ceci est un des points des plus importants — fixé incontestablement la crédibilité intrinsèque et l'autochthonie respective des rapports sur l'être suprême, et cela dans tous les points essentiels. Il n'y avait, à proprement parler, qu'un seul savant qui doutait de l'autochthonie et admettait l'influence des missionnaires: c'était E. B. Tylor. Mais il y a déjà quinze ans. Ce qu'il objecta a été depuis refuté par plusieurs savants, surtout par A. Lang lui-même et par N. W. Thomas, et ce qui restait encore, surtout par rapport aux Tasmaniens, nous croyons en avoir fini. Quiconque continue donc à débiter simplement la théorie de Tylor, mérite le reproche ou de déloyauté ou d'une ignorance de la littérature respective qui l'élimine du nombre de ceux qui ont un droit à être entendus dans ces sortes de questions.

Si maintenant les faits communiqués ici sur le culte d'un être suprême bon sont authentiques et autochthones, on ne peut pas non plus douter de leur portée immense pour toute théorie sur l'origine et le développement de la religion. Il en résulte aussi, pour l'ethnologie et la science des religions, le strict devoir de consacrer plus d'attention à ces choses qu'il n'a été le cas jusqu'à présent.

Quand on jette un coup d'œil d'ensemble sur la position que la critique d'aujourd'hui a prise vis-à-vis de ces faits entièrement neufs et inattendus, A. Lang peut-être satisfait: on y remarque un desaccord général. Il n'y a pas deux critiques à s'accorder entièrement dans leurs opinions; on ne peut pas même parler d'un accord dans les questions principales. Une séparation en deux groupes opposés par leur principes se remarque aussitôt. Howitt et Sidney Hartland reconnaissent ouvertement que les nouveaux faits sont tels qu'ils ne peuvent plus être mis en harmonie avec la théorie animiste et que celle-ci est ébranlée par eux. On pourra aussi joindre à ce groupe Tylor, l'auteur même de cette théorie, puisque, par son silence, il semble reconnaître l'exactitude de la réfutation du seul procédé d'explication qu'il avait tenté,

celui de l'emprunt, et qu'il ne semble pas connaître d'autre explication. A rencontre de ce groupe, il n'y a d'abord que W. F o y tout seul, en tant qu'il appelle à l'explication des faits mis en lumière par A. Lang la théorie naturiste mythologique. A. v a n G e n n e p, fidèle au principe *divide et impera*, suit aussi, mais d'une façon un peu différente, l'explication de la mythologie naturiste, du moins pour les êtres que lui-même reconnaît comme divinités suprêmes; pour les autres, on peut l'adjoindre au groupe précédent.

Faisons le compte de nos opinions divergentes et de nos adhésions. Pour les premières, nous mentionnons: 1° que nous avons rejeté l'explication mythologique naturiste, tant sous la forme du tonitruisme (v a n G e n n e p) que du solarisme (F o y), du moins, quant au dernier, dans les points essentiels; 2° nous avons rejeté l'essai de E. S. H a r t l a n d de présenter les types des êtres suprêmes et les principes éthiques qui en dépendent, comme des formations qui ne vont pas au delà de ce que nous pouvions attendre d'après les théories modernes de l'évolution; 3° nous avons démontré qu'H o w i t t, qui admet le caractère sublime de ces formations, a tort, quand il les dérive exclusivement d'un état de vie sociale et de civilisation plus avancée et partant plus tardive; 4° nous avons écarté la tentative de v a n G e n n e p de représenter *Baiame, Daramulun, Bundjil, Nurrundere, Nuralie* exclusivement comme ancêtres mythiques ou héros civilisateurs. Tous ces points sont autant de confirmations de la théorie **de Lang.**

D'un autre côté, nous avons aussi fait plusieurs concessions à la critique, qui sont autant de divergences de la théorie de L a n g. Ce sont les suivantes: 1° Dans la conception du terme «père», nous sommes plutôt de l'avis de H o w i t t qui le met en rapport avec la dignité de chef; 2° nous nous rangeons à l'avis de v a n G e n n e p, en tant que nous reconnaissons que, uniquement pour *Daramulun*, il y a eu plus tard, à la suite de déplacements ethniques, une association du culte de l'être suprême avec celui de l'ancêtre de la tribu; 3° vis-à-vis de F o y nous reconnaissons que pour *Bundjil, Daramulun* et *Baiame*, il y a eu une compénétration de l'être suprême avec le héros solaire, de manière cependant que la pureté primitive du premier est encore bien reconnaissable; 4° jusqu'à un certain degré, nous sommes d'accord avec E. S y d n e y H a r t l a n d, d'abord par rapport à la nature «métaphysique» de l'être suprême, ensuite en reconnaissant que L a n g est allé un peu plus loin que les faits positifs le lui permettaient dans la distinction de l'élément mythologique supérieur et inférieur.

De ces concessions, la première seul est de nature à imprimer un léger changement d'orientation à la théorie de L a n g; des autres, la deuxième et la troisième ne sont des rectifications que pour la forme; au fond ce sont des énonciations plus précises et par là des confirmations de la théorie de A. L a n g. Le résultat général de la critique est donc extrêmement favorable **à Lang.**

Il y a deux points, disons-le, que la critique a laissés absolument à l'écart. L'un est la tentative de L a n g d'expliquer l'origine de l'idée de l'être suprême et de démontrer combien la formation de cette idée était facile, simple et en rapport avec toute la nature des peuples primitifs. E. S i d n e y H a r t l a n d parla bien d'une «antecedent improbability» que des sauvages puissent

produire des formations si sublimes. Mais il ne discuta pas l'explication d'A. Lang et ne remarqua pas que c'est précisément la simplicité qui permet aussi à ces peuples primitifs d'atteindre à cette hauteur. Nous allons continuer à bâtir sur cette vérité fondamentale qui seule offre une base à une théorie de l'évolution au véritable sens du terme. Cette base que Lang a fournie dans son essai d'explication peut être encore davantage approfondie au point de vue psychologique et peut être prouvée plus amplement au point de vue ethnologique et par là même elle accroîtra la solidité de tout l'édifice.

L'autre point qu'on a laissé aussi unanimement à l'ombre est la diffusion générale du culte de l'être suprême sur toute la terre. Tous les critiques ne se sont occupés jusqu'ici que des matériaux de l'Australie, si nous exceptons l'excursion de Tylor dans l'Amérique du Nord et la courte discussion d'E. Sidney Hartland sur la situation au Sud de l'Afrique. On ne peut absoluement pas dire que les cas de vrais êtres suprêmes en dehors de l'Australie soient de moindre importance; il y en a, au contraire, qui ne sont en rien inférieures à celle de l'Australie. Précisément cette circonstance, que des arguments de valeur égale se retrouvent dans le monde entier, augmente extraordinairement la force de toute la preuve, parce qu'il exclut *a priori* toutes les explications purement extrinsèques, surtout la théorie de l'emprunt; elle prouve victorieusement que nous avons affaire à des formations qui ont leur source dans les aptitudes universelles de la nature humaine. Nous contribuerons encore largement à renforcer ce point oublié par la critique.

* * *

Si nous ne consacrons pas les prochains chapitres à cette tâche, c'est que nous en sommes empêchés par une théorie nouvelle qui nous barre le chemin. D'un âge presqu'égal à celui de la théorie de Lang, elle a aussi de commun avec elle qu'elle prêche le préanimisme. Avec cela cependant les coïncidences sont épuisées; ce qui reste encore met les deux théories en vive opposition. Il pourrait sembler facheux que nous soyons obligés de nous occuper de ce nouveau-né. Mais d'une part, nous aurons l'occasion de faire quelques observations psychologiques très intéressantes, de l'autre, nous pensons tirer de l'étude de la théorie nouvelle un profit positif pour nous.

Cette nouvelle théorie est celle qui place la première origine de la religion dans une force primitive magique, indéterminée, impersonnelle: le *mana* des Mélanésiens, l'*orenda* des Iroquois etc.

Chapitre VI.

Les théories préanimistiques de la Magie.

Quelque puissant et universel que soit devenu l'empire de l'animisme, le préanimisme de A. Lang n'a pas été le seul adversaire qui se soit élevé contre lui dans les dernières années. En France, une réaction commença vers 1885 et dans l'Amérique du Nord elle suivit vers la fin du siècle dernier, en partant d'un autre point de vue. Ces deux courants restèrent cependant d'abord sans résultat, et même, à ce qu'il semble, sans être bien remarqués chez les savants de métier. Mais, peu après les attaques de A. Lang à la fin du XIX[e] siècle, les commencements d'un nouveau courant se manifestèrent, d'abord en Amérique, puis en Angleterre; en France, on vint encore plus fortement à la rescousse et dans les dernières années, le mouvement s'éleva aussi en Allemagne.

A ce nouveau courant convient le titre que j'ai donné à ce chapitre, car d'une manière ou d'une autre, toutes les théories qui sont écloses de ce mouvement, représentent la magie comme le terme initial de l'évolution religieuse. L'animisme, y dit-on, ne vient que plus tard; il ne peut pas expliquer les commencements. C'est surtout cette unité radicale, conservée sous des formes multiples, qui caractérise ce mouvement et qui a sans doute contribué vaillamment aux résultats importants qu'il a obtenus telles que les choses vont actuellement, la nouvelle doctrine est une rivale qui menace de devenir dangereuse à l'animisme tout-puissant jusque-là. Il sera très intéressant et instructif, pour la connaissance de notre temps, de comparer avec quelle facilité relative la nouvelle théorie a réussi à gagner du terrain vis-à-vis d'un système à bases si solides et en faveur depuis si longtemps et avec quelle tenacité, au contraire, le préanimisme monothéiste de A. Lang a été rejeté; avec quelle sympathie la théorie magique fut accueillie et quelle «méfiance méritée[1]» la théorie de Lang rencontra partout. On ne peut pas se défendre de l'impression que, quelquefois, des raisons psychologiques y ont aussi leur part. Naturellement elles n'auraient pas abouti toutes seules à faire avancer cette théorie. Elle a aussi à sa disposition des arguments sérieux, scientifiques. Elle met à nu un certain nombre de faiblesses de l'animisme et jette de la

[1] Voir ci-dessus p. 76

lumière sur plusieurs faits jusqu'alors insuffisamment remarqués. Nous allons recueillir soigneusement tous ces éléments positifs et leur donner leur pleine valeur.

1. M. Guyau.

Je reste encore dans le doute, si je fais bien de parler ici du livre de M. Guyau «L'irréligion de l'avenir» (12e éd. Paris 1906). C'est au fond un ouvrage purement idéologique; l'ethnologie n'y joue aucun rôle; sans se laisser aucunement influencer par elle, l'auteur court en suivant son imagination et construit des hypothèses. Les douze éditions que le livre a obtenues depuis sa première apparition en 1886, montrent bien qu'il fait des avances à l'esprit en vigueur actuellement en France, mais elles sont aussi une preuve directe de soncaractère non-scientifique: douze éditions ne sont pas facilement le partage d'un ouvrage scientifique.

Je me suis néanmoins résolu à parler du livre, d'abord à cause de l'importance qu'on semble lui attribuer en France, puisque même un membre de l'Institut, Alfred Fouillée, se fait le héraut des doctrines et de la gloire de Guyau[1], ensuite parce que le bon sens naturel français a dicté à l'auteur quelques pensées très justes et qu'il ne peut pas faire parvenir à leur plein développement seulement par suite de son ignorance en ethnologie et en psychologie et des tendances de son «irréligion de l'avenir».

La méthode d'après laquelle Guyau détermine l'état de l'esprit de l'homme primitif est entièrement idéologique ou même moins que cela. «Selon nous», voilà tout son argument. «Selon nous», les opérations intellectuelles de l'homme primitif ne consistaient que dans l'association des idées par la contiguïté ou la similitude, en union avec le raisonnement analogique ou inductif qui en est inséparable (p. 21). L'idée de l'instrument serait relativement moderne; au début de l'évolution il n'existait point du tout. C'était plutôt, pour la bête aussi bien que pour l'homme primitif, un compagnon; pour les deux, la bête comme l'homme primitif, la causalité n'était qu'une coopération, un accord tacite entre deux êtres reliés entre eux (p. 35).

Toutes ces belles vérités, nous devons les accepter sur la bonne foi de M. Guyau. Indiquer des preuves lui semble chose surannée. En mettant sur la même ligne l'homme primitif et la bête, il descend jusqu'à la plus vulgaire psychologie animale que Wundt condamne si énergiquement dans ses «Vorlesungen über Tier- und Menschenseele». Que l'animal ne connaisse pas de causalité, cela ressort inéluctablement de ce qu'il n'emploie pas d'instrument en dehors de ses membres, et ceux-là sont sous l'empire d'un instinct aveugle. Mais que l'homme le plus primitif possédât déjà l'idée de causalité, c'est ce que nous sommes en droit de conclure des instruments ce que nous découvrons dès que nous trouvons ses premiers squelettes préhistoriques, et même longtemps avant la période de ces squelettes, ces documents d'une activité intellectuelle existent déjà et conviennent uniquement à l'homme. Nous re-

[1] A. Fouillée, «L'Art et la Religion d'après Guyau», ouvrage qui a également déjà obtenu une sixième édition très augmentée. On pourrait douter si cet ouvrage est une revanche pour le persiflage peu élégant dont Guyau couvre les membres de l'Académie Française (p. 275).

viendrons sur ce sujet dans un chapitre spécial. Nous y ferons voir que l'opinion de Spencer, que les sauvages ont une certaine incapacité de généraliser, opinion dont Guyau dit qu'elle est peut-être une vérité importante (p. 35, note 2), n'est au fond qu'une erreur importante.

Du reste, Guyau a failli de se réfuter lui-même et d'une manière que nous devons déclarer très juste. Après avoir peu auparavant refusé aux hommes primitifs toute idée de vraie causalité, il dit (p. 31): «Puisque la cause qui provoque chez eux un mouvement est un appétit, ils présupposent que tout mouvement dans la nature, comme le mouvement des hommes et des animaux, s'explique également par un appétit, une intention quelconque». Ici donc il déclare formellement que l'homme a compris pleinement la causalité de ses propres mouvements. Cela suffit. Car cette causalité est en effet la plus parfaite et pour ainsi dire le modèle pour la perception de toute autre causalité. Là dessus aussi nous nous étendrons plus longuement dans le chapitre mentionné plus haut.

Guyau se montre préanimiste en niant que la distinction entre animé et inanimé ait formé le commencement de l'évolution intellectuelle. Comme l'homme primitif avait reconnu qu'en lui-même des appétits et des intentions étaient les motifs de ses mouvements, il attribua une vie intérieure semblable, de semblables volontés et aspirations, à tous les objets de la nature; la nature tout entière vivait à ses yeux, et alors l'idée d'une distinction entre animé et inanimé ne lui vint pas. Il distingua seulement, entre les choses voulantes d'elles-mêmes, celles qui lui voulaient du bien de celles qui lui voulaient du mal. De cette manière, il s'était vu dans toute la nature en face d'alliés et d'ennemis, avec lesquels il fallait entrer en relation. Toute sa conception de la nature était donc anthropomorphisante et sociomorphisante (pp. 31 à 32, 44).

Ici également, bien des idées justes sont énoncées, mais des preuves psychologiques et ethnologiques manquent encore. Cette absence de faits positifs, de réalité chez l'auteur a pour conséquence qu'une idée une fois conçue s'étend au-delà de toutes les limites, parce qu'il n'y a rien pour la retenir et la restreindre. Ainsi l'idée que l'homme a prêté vie aux autres êtres à l'instar de la sienne est très exacte, mais elle est appliquée au delà de toutes les bornes, quand l'auteur dit qu'une vie semblable a été attribuée à tous les objets naturels. Avec cela s'évanouit aussi l'assertion que l'homme primitif a connu *uniquement* la division en êtres bienveillants et malveillants. Déjà il y avait bien d'autres motifs que l'égoïsme pour produire des distinctions. Nous en donnerons la preuve, les faits positifs en main, et non avec quelques expressions commodes: «selon nous», «croyons-nous», «pour notre part», comme Guyau aime à le faire.

De cette humanisation de la nature, telle qu'il l'expose, Guyau fait progresser l'homme primitif jusqu'à la divinisation à la vue de puissants phénomènes naturels dans lesquels se manifeste une plus grande force que celle de l'homme (p. 44). De là jusqu'à la religion il ne fallait plus que l'idée qu'il était possible d'influencer la volonté de ces êtres puissants par des sacrifices, des actions de grâces, des supplications. Cette idée qui nous paraît

si simple représenterait cependant une phase relativement tardive de l'évolution de l'esprit (p. 47).

Tout cet exposé fait l'impression d'une pauvreté indescriptible. L'auteur n'examine pas si la totalité des forces naturelles, ou l'une d'elles en particulier s'est imposée à la connaissance humaine, et dans ce dernier cas, quelle a été dans la suite la marche de l'évolution. Naturellement il pose encore moins la question s'il n'était pas concevable, au point de vue psychologique, que l'homme ait pu comprendre un être puissant, supérieur à tous les phénomènes de la nature. Mais il est impossible d'être plus arriéré quand, dans toute cette discussion, l'ethnologie proprement dite est entièrement exclue. C'est bien cependant un axiome de la science moderne de l'homme, que les peuples non civilisés nous offrent encore l'image la plus fidèle des conditions primitives dont l'humanité entière est sortie. Il est vrai que Guyau lui aussi parle assez souvent du sauvage, mais c'est toujours le sauvage «selon nous», le sauvage tel que se le représente l'imagination de M. Guyau, très peu préoccupée par des connaissances détaillées en ethnologie. Pour le reste, des chats et des chiens, des bébés et de vieilles paysannes jouent un plus grand rôle que ce «sauvage», les deux premiers dans la conception de la psychologie animale la plus vulgaire, tandis que les anecdotes parfois très amusantes sur les deux dernières approchent souvent de bien près des contes de bonnes femmes.

Somme toute: l'ouvrage de Guyau est à peu près l'antipode de l'ouvrage de Tylor: «Primitive Culture». Pendant qu'ici le raisonnement se borne au strict nécessaire et est presque écrasé par la foule des faits positifs sur lesquels il s'appuie, chez Guyau on ne rencontre que ça et là — *rari nantes in gurgite vasto* — quelques faits soi-disant psychologiques et beaucoup plus rarement encore des faits ethnologiques; tout le reste est — «selon nous». Par des ouvrages de ce genre, une théorie aussi bien établie que l'animisme ne pouvait être vaincue. Elle fit, en effet, d'abord des progrès plus grands dans les milieux strictement scientifiques de France et on doit y voir presqu'avec satisfaction une preuve que dans ces milieux l'ouvrage de Guyau n'a guère trouvé d'écho. Si néanmoins il trouva une si large diffusion dans la grande masse du peuple sans jugement, cela s'explique suffisamment par certaines tendances en vogue déjà alors en France, mais c'est aussi un indice que ce courant n'eut aucune relation avec l'état actuel de la science moderne et doit être ramené à d'autres causes.

2. John H. King.

L'ouvrage de John H. King «The Supernatural[1]» est le premier de ceux qui remplacent, expressément, l'animisme par la magie et en font le point de départ de l'évolution religieuse. Il est resté jusqu'aujourd'hui le meilleur ouvrage de la nouvelle école. Nulle part on n'a entrepris de donner la preuve de la thèse établie sur une base plus large et avec une méthode plus sévère, nulle part on n'a fait une part aussi large à l'ethnologie et à la psychologie

[1] J. H. King, The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution, 2 voll. London, Edinburgh, New York 1892.

dans leurs sources les plus authentiques. Je croirais presque que si on peut appeler Tylor le père et l'auteur classique de l'animisme, King doit être désigné comme l'auteur classique de la magie préanimiste. Il n'en est cependant pas le père, puisqu'il n'a pas engendré de fils. Car il y a à signaler le fait énigmatique que l'ouvrage de King a été absolument laissé de côté par la littérature ethnologique, du moins je n'ai rencontré ses traces chez aucun auteur. On cite toujours la conférence plutôt tâtonnante de Marett «Preanimistic Religion[1]» et la petite dissertation de Hewitt «Orenda and a definition of Religion[2]», comme les premiers commencements de la théorie. King les avait précédés de huit ou dix ans sur la brèche; son ouvrage contient, jusque dans les détails, tout ce que peuvent offrir les deux autres travaux et incomparablement plus; il surpasse même, à mon avis, l'étude de H. Hubert et M. Mauss «Esquisse d'une théorie générale de la magie[3]» qui fit suite aux deux travaux cités plus haut et qui est considérablement plus étendue que ceux-ci. Il serait intéressant de constater d'où peut provenir l'oubli dans lequel on a laissé ce travail[4].

J. H. King expose d'abord, avec la clarté et la sincérité qui le distinguent que nous n'avons pas de renseignements directs sur l'état primitif de l'homme et sur les sensations plus que normales [supernal][5] qui se formèrent alors; nous ne savons pas non plus, s'il existe encore des tribus quelconques qui offrent le type de l'évolution primitive de l'esprit humain. Il veut donc appliquer ici l'axiome de la répétition de la phylogénèse dans l'ontogénèse et croit qu'il suffirait, pour arriver à l'origine des opinions «supernales» de l'humanité entière, si on coordonnait convenablement [duly] toutes les idées «supernales» des individus; le schéma de l'évolution de la religion s'y dessinerait de lui-même[6].

Ce qu'il y a de critique dans l'incertitude de cette «coordination convenable», est tempéré, si on exprime le tout de la manière suivante: Dans cette question, ce ne sont pas les arguments historiques et ethnologiques qui l'emportent en dernière analyse, mais des considérations psychologiques; les arguments historiques et ethnologiques ne servent qu'à préparer le jugement définitif. Sous cette forme, nous pouvons admettre cet axiome.

King s'adresse ensuite dans une polémique formelle contre Tylor (p. 30—34), puis contre Spencer (p. 34) et Lubbock (p. 35); à l'avis de King, l'animisme ou le manisme qu'ils défendent n'est certainement pas le point de départ de l'évolution religieuse. Pour King il y a deux espèces de forces dans l'univers: mentales (humaines et animales) et impersonnelles (physiques, chimiques, mouvement des corps célestes, succession du jour et de la

[1] Folk Lore XI (1900), p. 162—182.

[2] American Anthropologist, new ser. IV (1902), p. 33—46.

[3] L'Année Sociologique, VII[e] année (1902—1903), Paris 1904, p. 1—146.

[4] Il me vient en pensée que le titre de l'ouvrage: The Supernatural — le surnaturel tout court — figurant dans les annonces de librairies, a peut-être éveillé chez les lecteurs la pensée qu'il s'agissait d'un ouvrage de théologie dogmatique. Ce serait vraiment étrange.

[5] Par cette expression, King désigne les opinions, les sentiments et les conceptions qui se rapportent au phénomène religieux dans son sens le plus large.

[6] L. c. p. 28—29. Tant que le contraire n'est pas dit, nous renvoyons aux pages du I[er] volume.

nuit, des saisons etc.). L'homme qui réfléchit tire de ces deux espèces des conclusions naturelles et «surnaturelles». La conclusion surnaturelle tirée des forces mentales est la théorie de l'esprit, la conclusion surnaturelle tirée des forces impersonnelles est la théorie du bonheur et du malheur, de la magie etc. Les deux sont intimement liées, mais, somme toute, les conclusions tirées des forces impersonnelles ont la priorité, en d'autres termes: la magie est antérieure à l'animisme (p. 35—38). Nous reviendrons sur la preuve que King donne de sa thèse; nous abordons en premier lieu ses idées sur la manière dont les conclusions de l'homme primitif découleraient des forces impersonnelles.

Ces procès intellectuels n'ont lieu que quand le cours ordinaire des choses est interrompu par quelque fait d'extraordinaire, soit dans la nature extérieure, soit dans l'intérieur de l'homme, soit dans la fonction des sens (pp. 16, 46). C'est alors quelque chose de neuf, d'inattendu que l'homme a en face de lui. Les principes affirmés par l'esprit en ces occasions font classifier ces impressions en bonnes ou mauvaises, heureuses ou néfastes, et la répercussion qu'en ressent l'esprit est l'appétit ou la crainte correspondants. Tout le bien est accepté par l'enfant et par le sauvage comme naturellement dû et ne provoque pas de sentiment spécial de gratitude ou un autre intérêt en dehors de l'intérêt égoïstique. De l'autre côté, tout ce qui renferme un mal excite, par suite de son immensité [vastness] ou de son caractère vague et indéterminé, des sentiments correspondants de crainte. Puisqu'il n'oppose pas à l'esprit une personnalité — il s'agit de forces impersonnelles — on ne peut pas le conjurer, ni lui résister, et l'âme s'incline devant le mal impersonnel, qu'il s'agisse d'accidents, de maladie ou d'une autre crainte sans nom (p. 72, cfr. p. 102—108).

Cet exposé de King, qui ne pèche pas par trop de clarté, est complété ailleurs de la manière suivante: «Le premier élément de pensée en présence de quelque chose d'inintelligible est, tant pour l'homme que pour la bête, de voir si on ne peut pas tirer quelqu'avantage de ce phénomène. Si la réponse continue à être douteuse et que la peur soit excitée, l'animal fuit devant cet objet, ou, si celui-ci n'a pas assez de forces pour inspirer la crainte, il est traité avec indifférence. Il n'en est pas ainsi chez l'homme, quand les qualités d'un objet sont pour lui inexplicables; il leur attribue, comme à des signes naturels, une signification mystique et les facultés de son esprit entrent dans un nouveau champ de recherches. Les pensées de l'homme ne sont pas restreintes à un gain actuel, il peut se représenter dans les objets l'aptitude à lui rendre service dans l'avenir; davantage encore: il introduit dans leurs apparences extérieures les associations mentales que nous nommons supernales» (p. 89).

Ce passage laisse également encore à désirer en clarté. Il me semble que le véritable phénomène que King veut décrire ici, a lieu comme il suit: Il y a d'abord à distinguer, si l'extraordinaire, le nouveau, est un événement ou un objet. Si c'est le premier, l'instinct de causalité réagit d'abord pour trouver la cause de l'événement dans un objet. Si cet objet est trouvé ou si l'extraordinaire est lui-même un objet, on s'efforce de le classifier, c'est-à-dire de le mettre en relation avec des choses déjà connues. Dans ce procédé, la considération si l'objet est utile ou nuisible pourra peut-être pour l'homme

ce n'est pas toujours le cas — exercer une influence spéciale. S'il n'y a aucun rapport avec des choses connues à découvrir, l'objet paraît «singulier», «étrange», «rare». S'il est insignifiant, on le laisse, plein d'indifférence, de côté. Mais quand il possède quelque chose qui captive l'attention, il se produit l'impression du mystérieux, un état psychologique d'hésitation et d'incertitude qui est extraordinairement fécond pour la naissance et le développement de toute sorte d'associations, qui rattachent cet objet à d'autres objets quelconques et cherchent à le déterminer d'une manière ou de l'autre. Dans cet effort, on ne réussira presque jamais à obtenir un résultat définitif; on finit par pencher, encore toujours, d'un côté ou de l'autre. Si l'objet a quelques qualités agréables, la sensation penchera vers l'espérance, et l'objet sera mis en relation avec le bonheur et le succès. Si ses qualités sont plutôt désagréables, elles feront naître le sentiment de la peur, du pressentiment du malheur. Si on ne réussit aucunement à fixer l'objet, même d'une manière douteuse, on retient toujours l'impression du mécontentement et celle-là dispose de même à la crainte.

«Ces sentiments généraux du bonheur et du malheur, continue King, sont les premiers germes de la religion; ils sont la base de toutes les religions; l'esprit humain peut seulement étendre, varier, multiplier les espèces dans lesquelles il comprend le bien et le mal possibles, et dans la mesure où le domaine des idées s'élargit, les puissances du bonheur s'élèvent à de plus grandes hauteurs» (p. 91).

«La faculté de révéler ces sentiments de bonheur marque une phase spéciale de l'évolution intellectuelle, celle où les facultés du raisonnement se trouvèrent à un niveau peu élevé et où l'idéalisation sommeillait encore, pendant que la perception des choses directement présentes ne donnait que des associations grossières et sans connexion entre elles» (p. 99).

Aux choses extraordinaires qui peuvent provoquer ces sentiments appartiennent, d'après King, non seulement des objets et des événements extérieurs, mais aussi des perturbations de la vie intérieure ou du bien-être du corps, comme c'est le cas pour le somnambulisme, l'épilepsie, les hallucinations, les perturbations des sens que l'homme primitif éprouvait en soi ou observait en d'autres. La possibilité de ces états est augmentée par l'usage de certaines plantes ou minéraux, des boissons enivrantes, des danses excitantes (p. 16—20). Tous ces états ont quelque chose de mystérieux en eux et provoquent les phénomènes décrits plus haut, mais aussi des qualités abstraites, certains nombres, jours, heures, et toute combinaison d'objets dont chacun pris en soi est normal, mais qui précisément dans leur combinaison reçoivent quelque chose de mystérieux, propre à être élevé à une plus haute puissance par certaines formules: en d'autres termes, non seulement des objets, mais toute forme de l'idée a le don d'exprimer des qualités mystérieuses (p. 90—91).

«Le premier effet que produit la perception du bonheur dans l'esprit du sauvage, c'est le désir de posséder cet objet et de garder ainsi sur soi ses bonnes qualités» (p. 88). J'ajoute, dans le sens de King, que, quand ce n'est pas un objet mais un événement qui porte bonheur, le «sauvage» s'efforcera d'imiter, au moment donné, aussi exactement que possible, cette action. Le «sauvage» aura, au contraire, horreur de tous les objets et actions qui font

une impression de malheur, ou bien il cherche à les imiter ou à accaparer les objets en question pour faire passer sur ses ennemis le malheur dont ceux-ci le menacent.

King accorde aussi à l'animal un certain sens du bonheur et du malheur. «Mais, ajoute-t-il, nous savons tous, que cette conception n'a pas laissé de résultat pratique dans l'âme des bêtes; aucun animal ne porte jamais un amulette, et autant que nous pouvons en juger, aucun animal n'entretient une idée quelconque du bonheur conçu comme qualité abstraite» (p. 88).

«Dans la deuxième phase des idées supernales, — la religion de la magie — l'esprit humain a conçu les pressentiments bons ou mauvais qu'il retient comme autant de classes d'influences transcendentales d'un caractère curatif, protecteur, prophétique, amenant la mort et la maladie. De cette manière, tout individu croit pouvoir produire n'importe quel effet par les moyens néfastes dont il a appris à connaître l'usage. Il se protège donc lui-même par des amulettes et agit sur lui-même et sur d'autres par l'usage de formules et d'actions magiques» (p. 7). L'explication détaillée de cette pensée se trouve dans le chap. 3 du II[e] livre (p. 103—131).

«Le troisième degré de l'évolution «supernale» est la religion de l'«homme de médecine», ou la magie, dans laquelle l'esprit ordinaire croit que quelques hommes possèdent des forces secrètes dérivées de sources différentes; ces forces sont plus grandes que celles des autres hommes, qui, par conséquent, sont capables de contrôler les forces mystiques de l'élément «supernal» pour le bien et le mal. Sous l'influence de l'homme de médecine, par des terreurs névrotiques et des songes, se développe l'idée de l'âme et de l'esprit» (p. 7). Ce procédé est plus amplement décrit au chap. 10 du livre X (p. 132—164). A cette occasion, King traite déjà en détail de la force magique des Mélanésiens, du *mana*, du *wakan* des Indiens du Nord de l'Amérique, du *boylya* des Australiens.

Du moment où se forme l'idée de l'esprit, King se rattache à peu près complètement à Tylor; il n'est donc plus besoin de le suivre. Quant à l'évolution antérieure, il insiste toujours de nouveau affirmant que dans toutes ses formes on ne trouve pas trace d'une idée de l'esprit. Quelques fréquentes que soit cette affirmation, les arguments sur laquelle elle repose pourraient être encore plus forts. Le principal est le suivant: «Toutes les formes impersonnelles de forces peuvent être ramenées à des états et à des symptômes physiques, pendant que les attributs «supernals» de l'âme sont ou bien des dérivations des attributs impersonnels ou n'ont pas d'origine explicable» (p. 38). Cette dernière possibilité que King admet ici, que les formations animistes peuvent ne pas avoir d'origine explicable, me semble être très dangereuse pour sa théorie. King lui-même semble avoir quelques doutes de la faiblesse de ses preuves; d'où ses expressions hésitantes: «we esteem» (p. 40), «we feel assured» (p. 123, 143). Certainement fausses sont ses explications sur la force magique des mains, des griffes, du bec, des dents, du cœur, du foie et des objets phalliques. Dans tous ces moyens magiques, le principal élément n'était pas une force magique objective et universelle qui se communiquait à quiconque avait ces objets sur lui, mais il y avait là un effet posthume de la

force vitale qui appartenait originairement à celui qui avait possédé ces objets en union organique avec lui-même, comme parties de son corps etc.» Voilà certainement une espèce de préanimisme, mais seulement en comparaison de celui de Tylor qui prend l'esprit du souffle, de l'ombre, du songe comme point de départ dans l'évolution de l'animisme. Ce nouveau préanimisme marche cependant essentiellement dans les ornières du vieil animisme: il admet seulement qu'avant l'âme du souffle on croyait à une «âme du corps [Korperseele]»[1].

La preuve la meilleure, du moins à mon sens, est celle que King essaie de fournir en s'attachant à un peuple particulièrement primitif, les Australiens (p. 40). Je suis tout à fait de son avis que leurs sorciers dans leur pratiques magiques ne s'en rapportent pas aux esprits. Mais King ne remarque pas que l'Australie du Sud-Est forme un pays à part et que là aussi, si les magiciens ne tirent pas leur puissance des esprits, ils la veulent tenir, dans beaucoup de cas, de l'être suprême qu'ils ne conçoivent pas comme un esprit, mais bien comme une personnalité (v. Howitt, Native Tribes etc., p. 405).

Ici il y a une confusion lamentable chez King, puisque d'abord, il identifie entièrement l'idée d'esprit et de personnalité et comme il nie l'existence de l'idée de l'esprit dans les premières époques, il ne connait pas, logiquement, non plus l'idée de la personne pour ces mêmes temps. On comprend donc qu'il parvient à représenter ces temps comme s'ils étaient sous l'empire de forces impersonnelles[2]. Dans la suite, il a des passages où il rejette, il est vrai, pour la forme, la personnification pour les premiers degrés, mais en admettant, pour le fond, ce qu'on entend par personnification[3]. Enfin, en parlant du soleil, de la lune et des astres, un trait de lumière jaillit dans cette confusion: l'auteur affirme directement que le concept de la personne suivit bientôt. Et finalement il établit la thèse que ce concept offre une transition et une préparation au concept proprement dit de l'âme[4]. «Il y a des objets

[1] Voir W. Wundt, Volkerpsychologie, 2. vol Mythus und Religion, 2. Teil, p. 5 ss et 155 ss.

[2] Voici quelques exemples à l'appui: «Ce que nous avons entrepris de prouver, c'est que les formes impersonnelles de la foi «supernale» ont précédé les formes personnelles» (p. 8). «Ils (les sauvages) n'affirment jamais que la puissance est exprimée par la volonté sous la forme d'élection et de délibération, mais que la force inconsciente est au service de son propriétaire de la même manière que n'importe quelle autre substance» (p. 35, voir aussi p. 30).

[3] «. . . . nous nous sentons assuré que [les objets magiques] les plus anciens, les plus nombreux et les plus répandus sont des choses absolument impersonnelles . . . . . L'enfant voit ce qui est salutaire et ce qui est néfaste longtemps avant de personnifier les objets et il parle au soleil, aux animaux et aux jouets comme s'ils étaient doués des mêmes facultés que lui-même [mais c'est là personnifier! P. G. Schmidt]; il en est de même des sauvages . . .» (p. 123—124, cfr aussi p. 71).

[4] «Longtemps avant d'avoir été personnifié, le soleil était une force. A côté [besides, sic!] de cette phase, dans les mythes solaires et lunaires, nous en reconnaissons une autre dans laquelle il est, comme chez les enfants, personnifié en êtres comme hommes, femmes avec l'extérieur matériel de ceux-ci» (p. 143). «Dans le principe, le soleil, la lune et les étoiles n'expriment, comme la pierre, que la possession d'une force «supernale» . . . ensuite, ils sont élevés au rang de personnes et doués d'attributs humains, puis le culte des héros les peuple d'esprits» (p. 148—149).

naturels qui sont considérés comme des personnes sans avoir une nature dualiste spirituelle, et ceux-ci, croyons-nous, ont été le moyen terme qui anticipa la naissance de la théorie de l'esprit» (p. 165).

Si donc King reconnait quand même qu'esprit et personne ne sont pas la même chose, il y a lieu de s'en réjouir. Seulement, une fois qu'il a fait trouver l'idée de la personnalité, il en exagère l'extension, en affirmant que tous les objets sont personnifiés par l'enfant et par le sauvage (p. 167)[1]. Nous déterminerons encore plus tard les limites de ces personnifications; et il y avait des limites indiquées déjà au commencement, limites encore plus nettement dessinées alors que plus tard.

Mais aucune preuve n'est donnée par King pour démontrer que l'idée de la personnalité a été postérieure au temps des forces impersonnelles; «nous croyons» [«we hold» p. 165], voilà tout le fondement de son assertion. Je montrerai également que les considérations psychologiques — et King reconnait lui aussi qu'elles sont décisives sur ce terrain (voir plus haut, p. 249) — nous obligent à fixer la formation et l'usage de la personnification aux premiers temps de l'évolution humaine.

Cette incertitude et cette évaluation inexacte de l'idée de la personne sont les premiers défauts graves de l'ouvrage de King. Le deuxième dépend en quelque manière du premier, mais il a aussi une signification indépendante.

King dit lui-même que des forces mentales comme des forces physiques on déduit non seulement des conclusions «supernales», mais aussi de naturelles (p. 35). Eh. bien, pourquoi laisse-t-il entièrement de côté ces conclusions naturelles pour l'origine de la religion? Qui donc a décrété que pour la religion on ne tient compte que des formations «supernales»? La négligence complète de l'élément naturel dans tout l'ouvrage de King est l'erreur la plus grave en conséquences.

Nous devons, en effet, tenir à cet élément, quelques efforts que King fasse pour s'en passer par une phrase embarassée[2]. Tant que l'homme est vraiment homme, il a la faculté de former des idées universelles et il a le désir et la faculté de trouver les causes de toute chose. Toujours, aussi souvent qu'il travaille avec son esprit, ces deux facultés sont en fonction. Dans la marche normale des choses, cette activité se produit facilement, sans être remarqué, sans qu'on le sente. Par là il semble qu'elle n'y soit point du tout, et l'opinion a pu se former, p. ex. chez Wundt[3], que le besoin de la causalité n'est éveillé que quand le cours ordinaire des événements est interrompu. Des choses comme p. ex. la succession du jour et de la nuit, du sommeil et de la veille, les appétits humains et leur satisfaction appartiennent, au dire de Wundt, à ces événements chez lesquels «on ne peut pas se figurer que peut-être ils ne pourraient pas exister, ou qu'il faille l'intervention d'une force étrangère pour les produire»; l'opinion opposée serait «intenable».

[1] Il est vrai qu'en contradiction avec cela nous lisons p. 166 que les enfants ne personnifient que les choses «qui leur semblent posséder la vie».

[2] P. 99; voir la citation plus haut, p. 251.

[3] Völkerpsychologie, II Mythus und Religion, 2. Teil, p. 178 ss.

Néanmoins, les nombreux mythes explicatifs parlent précisément aussi des choses que Wundt mentionne ici et de beaucoup d'autres qui se trouvent chez tous les peuples, même les plus primitifs. Il est absolument arbitraire — puisqu'on n'essaie pas même d'apporter une preuve[1] — de renvoyer tous ces mythes à des périodes plus avancées de l'évolution. Ils restent donc comme des arguments certains dont on n'enlève pas la valeur par de simples affirmations[2]. Le cours normal des choses n'est pas pour l'homme quelque chose qui s'entend d'elle-même, c'est quelque chose qu'il ne comprend[3] que parce qu'et qu'après qu'il se l'est rendue intelligible par une activité intellectuelle incessante, insensible, bien que parfois grotesque. Quand arrive une perturbation de l'ordre normal, quand des événements extraordinaires et étranges se passent, alors l'instinct de causalité ne s'éveille pas pour la première fois, mais ce qu'il y a de neuf, c'est l'affect plus sensible joint à cette activité intellectuelle. Mais précisement cette surprise, ces recherches plus assidues, cette excitation prouvent que l'instinct de classification et de causalité qui en temps ordinaire accomplit facilement sa tâche, tombe ici sur des obstacles; c'est là précisément la cause de l'émotion. Celle-ci, à son tour, est la raison pour laquelle cet événement frappe davantage l'esprit, se grave plus profondement dans la mémoire et par là on s'explique que les recherches plus assidues, plus laborieuses, d'après la cause qu'on y constate, sont prises pour les premières recherches mêmes de la causalité.

Cette fonction, pour ainsi dire normale de l'instinct de classification et de causalité, ne doit pas, à mon avis, être perdue de vue dans la question de l'origine et de l'évolution de la religion. Autant il est certain que la fonction normale est de beaucoup plus fréquente et plus intense que l'anormale — ou bien il faudrait considérer les hommes primitifs comme des êtres maladifs par nature et alors le progrès de l'humanité reste un énigme — et que les fonctions normales ont précédé les anormales, autant il est évident que ce facteur normal a été plus fortement et plus tôt en action dans l'origine de la religion que tous ceux que King regarde comme causes de cette origine.

L'usage normal de l'instinct de causalité se trouve, précisement aux premiers degrés de l'évolution, entièrement sous l'empire de la personnification. C'est dans la relation que les actes extérieurs de l'homme gardent vis-à-vis des actes de la volonté et des connaissances intellectuelles, que la succession de cause et d'effet s'imposa à l'homme en premier lieu et d'une manière évidente. Comme le concept de la causalité est puisé à cette source, il y a un penchant à voir partout où existent des effets en apparence semblables — c'est-

[1] Ce que Wundt (l. c. p. 183 184) allègue ne peut pas même être regardé comme l'essai d'une preuve, d'abord parce que les nombreux „peut-être" qui entrent en fonction dans les mineures n'ont aucune proportion avec la grande assurance des conclusions qui en sont déduites, ensuite parce qu'il ne tient pas même approximativement compte de la richesse des faits ethnologiques. Nous nous étendrons plus tard longuement sur ce sujet.

[2] Voir à ce sujet P. Ehrenreich, Götter und Heilbringer, Zeitschrift für Ethnologie 1906, p. 560 ss., qui combat également Wundt.

[3] Quand on considère les choses plus exactement, ce qui s'entend de soi-même n'est pas le contraire de ce qui est accessible à la raison, mais il en est le plus haut degré, cfr plus bas, p. 256, note.

à-dire des mouvements qui ne semblent pas être provoqués du dehors — la même cause, une volonté et une intelligence, ce qui n'est pas autre chose que la personnification. Si donc l'instinct de causalité doit déjà être admis pour les premiers temps, on doit dater du même temps l'instinct de personnification qui est en connexion intime avec lui; il faut donc lui assigner un âge beaucoup plus reculé que King ne le fait[1].

Nous n'avons plus qu'à parler de la conception fausse des êtres suprêmes d'Australie qui se rattache étroitement aux erreurs de King exposées jusqu'ici. Sans entrer dans les détails que nous avons déjà donnés aux chap. V, nous n'exposons que la vue d'ensemble sur les dieux australiens, telle que King la conçoit:

«Nous pouvons poursuivre dans la nature des dieux australiens les éléments de toutes les grandes classes des dieux qui ont surgi plus tard. Dans l'idée du père des esprits et des âmes nous avons le premier degré dans l'évolution des divinités-ancêtres. Leurs dieux de la nature sont mal imaginés et vagues. Des influences fétichistes et des forces magiques sont générales, mais très grossières et on admet les facultés magiques les plus extravagantes sans aucune idée quelque peu déterminée de forces limitées à un champ

[1] J'ai l'intention de revenir plus tard sur les efforts que fait Wundt (l. c. p. 182ss) pour représenter l'extension de la personnification des objets animés comme quelque chose de postérieur. Je ne voudrais rectifier ici qu'un seul point. Wundt aussi trouve la source psychologique de la causalité dans le domaine des actes de la propre volonté. Mais il continue ensuite: «Ici également la succession des événements n'est donnée que de fait et on la trouve naturelle parce qu'il n'en a jamais été autrement. Mais dans ce cas, un autre élément survient: c'est la conscience directe de la propre puissance par rapport à l'effectuation de l'événement, conscience qui provient des sensations et des affections concomitantes [à l'acte de la volonté]. Ceci, et non pas l'idée d'une régularité que nous subissons, est la vraie origine psychologique de toute causalité, comme Berkeley l'avait déjà reconnu en principe ....» (p. 183). Il est, en effet, exact et il est important que Wundt l'ait constaté lui-même que l'intelligence de la dépendance causale entre les actes intérieurs et extérieurs de l'homme n'est pas seulement quelque chose de négatif, ne consiste pas seulement à subir passivement «parce qu'il n'en a jamais été autrement», mais quelque chose d'actif et de positif, la conscience immédiate de la propre puissance. Mais je crois aussi qu'en ceci, et uniquement en ceci, se trouve le caractère d'évidence immédiate [Selbstverstandlichkeit] de cette connexion. Les paroles de Wundt citées plus haut: «On la trouve [la succession des événements] toute naturelle, parce qu'il n'en a jamais été autrement» semblent dire que ce qui est naturel et évident n'est plus objet de la connaissance intellectuelle, pendant que c'est, au contraire, le plus haut degré de l'intelligibilité et n'est effectivement pas autre chose que cette «conscience immédiate» que Wundt allègue plus tard comme cause suffisante de l'idée de causalité. Car avoir immédiatement conscience de sa puissance ne veut dire autre chose sinon avoir l'intelligence, la conscience d'une chose sans intermédiaire, par l'objet lui-même. Dans ce sens, nous avons l'évidence qui n'a pas besoin d'une preuve proprement dite, d'un raisonnement, parce qu'elle provient, pour ainsi dire, de l'intuition et de l'expérience immédiates. Cette intelligence positive, et celle-là seule, peut avoir constitué le commencement de la connaissance de l'homme et non ce résultat négatif «qu'il n'en a jamais été autrement». Car cette affirmation, considérée en soi et à son origine, n'est pas une explication satisfaisante d'un fait, aussi peu que ne le sont les «lois physiques», établies par les sciences naturelles, et la satisfaction qu'elle donne n'est que secondaire, dérivée de la comparaison avec les actes de la volonté (humaine). Car dans ces derniers, la conscience de la propre puissance me donne la confiance certaine et absolue que, quand je veux, l'action extérieure s'ensuivra toujours (dans des circonstances normales), ainsi qu'elle l'a toujours fait dans le passé.

spécial. Tous leurs dieux sont des divinités tutélaires de la tribu. Quelques-uns sont bons ou méchants dans leurs actions; ils agissent toujours par impulsion sans plan arrêté. Comme les indigènes eux-mêmes, chacune des grandes divinités tuerait un noir errant seul pendant la nuit. Les dieux dans leur personnes, leurs dispositions et leurs facultés sont essentiellement les types des tribus indigènes» (vol. II, p. 178).

Autant de phrases, presqu'autant d'erreurs psychologiques et ethnologiques. Je me contente de leur opposer les faits exacts qui viennent ici en considération:

1° Les êtres suprêmes de l'Australie du sud-est ne sont pas des divinités-esprits ou des divinités-âmes, cfr. ci-dessus p. 104. 2° Dans l'Australie du sud-est, on ramène fréquemment les forces magiques aux êtres suprêmes, cfr. Howitt, Native Tribes etc., p. 246–247. 3° Ces êtres sont plus que des divinités tutélaires de leur tribu, v. ci-dessus p. 239. 4° Il sont généralement seulement bons et ne commettent pas des actions mauvaises, comme les indigènes savent le faire, v. ci-dessus p. 169. 5° Tout leur être va loin au delà de la représentation du type du sauvage, l. c. p. 174.

On peut excuser King en quelque manière parce qu'il ne connait visiblement que les publications plus anciennes de Howitt. Il leur attribue une grande importance et il s'en rapporte une fois formellement aux «deeper researches of such men as Howitt», comme à des autorités absolues. Il ne pourrait donc s'empêcher, si de «tels hommes comme Howitt» font maintenant des recherches plus profondes, de leur attribuer une importance encore plus grande et de modifier en plusieurs points essentiels son exposé sur la religion australienne.

Par curiosité j'ajoute encore que King fait naitre le «grand esprit» des Indiens du Nord de l'Amérique de la connaissance que ceux-ci firent avec «Sa Majesté Catholique le roi d'Espagne, avec le roi Georges d'Angleterre et le Grand Père à Washington». Car il faut savoir que la théorie de King exige que tous les dieux-uniques aient été formés d'après le modèle de la royauté terrestre. On voit combien violente est la contrainte qu'une théorie exerce même sur des hommes d'esprit.

A King revient le mérite d'avoir attiré l'attention sur des choses qui, effectivement, ne sont pas expliquées par l'animisme de Tylor, je veux dire sur cette partie de la religion qui repose sur l'activité de l'instinct de classification et de causalité. Son erreur à été de diriger son attention uniquement sur les manifestations anormales de ces instincts, tandis que les manifestations normales sont plus importantes, par rapport au temps et en elles-mêmes. C'est par suite de cette omission qu'il n'a pas apprécié à sa juste valeur la signification de la personnification qui est en relation étroite avec le fonctionnement normal de l'instinct de causalité.

3° R. R. Marett.

Comme je l'ai dit plus haut (p. 509) l'article de Mr. Marett «Pre-animistic Religion»[1] ne peut pas être regardé plus longtemps comme l'inauguration du

[1] D'après une conférence tenue dans la Folk-Lore Society, 15 nov. 1899; Folk-Lore XI (1900), p. 162–182, réimprimée dans l'ouvrage collectif «The Threshold of Religion» par le même auteur, London 1908, p. 1–32.

nouveau préanimisme magique. Mais ce n'est pas seulement la chronologie par laquelle Mr. Marett se distingue de Mr. King, c'est aussi le fonds et la forme de son article qui diffère sensiblement de l'ouvrage de King. Mr. Marett lui-même dit qu'il a «recueilli à la hâte ses matériaux du peu de livres qui étaient sous sa main» (l. c. p. 163). Il fait remarquer que «pour les choses qu'on ne peut établir que d'une manière indirecte, comme le sont les premiers débuts de la pensée humaine, seul le témoignage cumulé de renseignements très nombreux et de caractère varié peut fournir une base suffisante pour une preuve plausible» (p. 172). Il déclare donc lui-même qu'on ne doit pas lui prêter l'intention «de dogmatiser à l'étourdi sur l'origine de la religion parce qu'il a présenté quelques formules expérimentales pour voir si elles se montreront utiles à l'un ou l'autre savant qui peut-être n'a besoin que d'une simple ficelle pour lier ensemble ses *scopae dissolutae* et en faire un balai maniable, bien que provisoire» (p. 163)[1]. On le voit, Marett n'a rien de l'assurance et de la résolution de King. Et pour de bonnes raisons. Car les arguments qu'il allègue en faveur de sa théorie qui est, en beaucoup de points, identique à celle de King, appartiennent pour la plupart, de son propre aveu, à une époque postérieure, celle de l'animisme. Ainsi, pour le culte préanimiste des pierres, il cite quatre arguments,[2] mais des deux premiers il dit lui-même: «Now, this is no longer animatism, but animism proper»; du troisième il est dit qu'il est «transitional», le quatrième se trouve déjà «on the verge of Animism» (p. 175). De même les exemples du préanimisme pris dans le culte des plantes et des animaux (p. 177), du corps décédé (p. 178), de la maladie (p. 179), du sang (p. 180), sont peu satisfaisants, un «I have no doubt», «I fancy» ne sont pas en état d'y rémédier. C'est surtout le «*horror sanguinis*» dans lequel M. Marett voit une preuve convaincante de sa théorie. Il m'est impossible de saisir cela; il me paraît plutôt que même dans les premiers débats d'un raisonnement vraiment humain il était facile à saisir que le sang est le «*fons vitae*» d'une personne ou d'un être conçu comme personne.

Mais l'argumentation de Marett n'est pas seulement insuffisante pour sa thèse, il contribue encore lui-même positivement à la détruire. Le sentiment aussi général que possible du respect de la crainte, de l'admiration [awe, wonder], les «attributs vagues mais redoutables de la puissance» (p. 174) seraient, selon Marett, le terme de départ de la religion. Mais en même temps, continue-t-il, «il se produit, dans la région de la pensée humaine, une impulsion puissante à rendre objectif et même à personnifier ce quelque chose de mystérieux et de «surnaturel» qu'on ressent» (p. 168).

C'est, en effet, un résultat bien précieux que Marett place la personnification dès le commencement. Seulement il aurait dû s'en apercevoir que le «sentiment indéterminé» et la personnification s'excluent mutuellement; il n'y a rien de plus déterminé que l'individu personnifié et son concept. Et il ne peut pas être douteux que l'homme primitif a eu ce concept. Il n'a pas été

[1] Comp. également la préface de son ouvrage «The Threshold of Religion», p. VIII ss.

[2] Ces quatre arguments ont été tirés, par hasard du domaine des peuples austronésiens. En traitant la religion de ces peuples, encore dans le courant de cette année, j'aurai l'occasion de montrer la vraie origine de ce culte de pierres, qui n'a rien à faire avec la théorie de M. Marett.

ce paresseux songeur tel que Mr. Marett paraît se le figurer, qui se serait livré à un lourd étonnement, à une vague crainte; dans ce cas il aurait bientôt été anéanti au milieu des adversités qui l'entouraient de tous côtés. Mais il était un rude travailleur, comme les outils préhistoriques l'attestent assez clairement, il ne se tenait pas *stupens ac tremens* à la face de la nature, mais il commença hardiment à la maîtriser. Cependant ces deux choses, la confection des outils et leur emploi, comme la subjection de la nature auraient été impossibles pour lui s'il n'eût pas connu la relation entre le moyen et le but, entre la cause et l'effet, s'il n'eût pas maîtrisé d'abord dans l'intérieur de son esprit la multiplicité des choses qui l'entouraient, en les faisant plus accessibles à son raisonnement par la formation des idées universelles. Ainsi nous sommes assurés que la vie spirituelle de l'homme primitif, qui fut un vrai homme, ne se contenait pas dans les bords d'un vague étonnement et d'une peur indéterminée. Mais là, déjà, il y avait la claire lumière de la formation des idées universelles et de la connaissance des causes. Ces deux choses suffisaient pleinement à l'homme primitif pour parvenir à une vraie religion, à la connaissance d'un être suprême.

La contradiction dans laquelle Marett tombe par l'association de deux éléments si opposés, du sentiment indéterminé et de la personnification, se manifeste aussitôt quand il cite, comme exemple d'un sentiment vague de peur, la peur des Australiens du Sud-Est devant l'aurore boréale et celle des habitants de la Terre de Feu en tuant un animal, pendant que dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de la peur bien précisée des peines portées par un être suprême personnel (voir ci-dessus pp. 219, 103)[1].

Si je ne puis apprécier, à cause des raisons données ici, l'article «Preanimistic Religion» de M. Marett si hautement qu'il semble être par d'autres, je ne puis, par contre, qu'approuver pleinement, excepté quelques détails, son article «From Spell to Prayer[2]», qui me paraît être le meilleur de tous les traités de M. Marett. Et cela non seulement pour la polémique élevée contre la théorie de Frazer sur l'origine de la religion prise dans la magie, quoique je la croie juste sur tous les points, mais pour les recherches précieuses sur l'origine des paroles ou phrases magiques prise dans le genre plus universel des gestes sympathético-magiques, qu'il fait dériver des gestes accompagnant le déchargement spontané et inconscient de l'affectus. Je ne puis que tenir pour une représentation vraiment classique des propositions comme les suivantes: «If, then, the occult projectiveness of the magical act is naturally and almost inevitably interpreted as an exertion of will that somehow finds its way to another will and dominates it, the spell or uttered «must» will tend, I con-

[1] Dans la préface à son ouvrage «Threshold of religion» (p. XVIII) M. Marett, renseigné par M. Hollis, l'excellent connaisseur des Masais, résigne à l'exemple, cité par lui, du *Ngai* des Masais, et il reconnaît que c'est incorrect, puisque «*Ngai* est un dieu franchement anthromorphique», donc non pas un *quid indeterminatum*, mais une personne individuelle déterminée. Je voudrais prier M. Marett d'omettre de même l'exemple du *Andriamanitra* des Madegasses. Car également celui-ci n'est pas une vague force impersonnelle, mais une personne déterminée, comme je montrerai plus tard en traitant la religion des peuples austronésiens.

[2] D'abord dans «Folk-Lore» juin 1904, p. 132–65, puis réimprimé dans «Threshold of Religion» p. 33–84.

ceive, to embody the very soul and life of the affair. Nothing initiates an imperative more cleanly, cutting it away from the matrix of thought and launching it on its free career, than the spoken word. Nothing, again, finds its way home to another's mind more sharply. It is the very type of a spiritual projectile». (p. 61—62). Seulement on aurait aimé à lire expressément dans cet article ce que Mr. Marett a eu l'amabilité de m'écrire: «I have said in the Article "Prayer" about to appear in the new 'Encyclopaedia Britannica' that prayer may well be as primitive as anything in religion».

4. H. Hubert et M. Mauss.

L'étude «Esquisse d'une théorie générale de la magie[1]» pour laquelle les deux sociologues H. Hubert et M. Mauss se sont unis, forme un contraste remarquable avec le travail précidemment étudié, par la méthode rigide et presque pédantesque de son exposition et l'exactitude prétentieuse des faits particuliers[2]. Ce qui est donné comme résultat d'un procédé si rigoureux, devrait, croirait-on, n'être que juste dans la plupart des cas et, en effet, la science a été enrichie, par cette dissertation de bien des constatations importantes. On se demande seulement, si, par un procédé si étroit et exclusif dans les recherches, on ne néglige pas ceci ou cela dont on aurait dû tenir compte et dont l'omission donnerait une tout autre direction à la marche de la discussion. Il semble qu'il y a eu, en effet, une omission de ce genre. Elle paraît avoir été causée en partie par la qualité de sociologues des deux auteurs, qui veulent assigner autant de terrain que possible à leur science. Cette omission consiste en ce qu'on n'a pas suffisamment tenu compte du rôle que l'individu pris en soi joue dans la naissance de la magie aussi bien que de la religion.

Je ne m'occuperai pas de cette étude avec autant de détails qu'elle l'exigerait, par la raison qu'elle ne traite que de la magie comme telle, en soi, et ne l'identifie pas avec la religion, mais la distingue d'elle exactement, tout en n'esquissant que brièvement une exposition positive sur les rapports entre la magie et la religion.

En tout cas, les deux auteurs sont préanimistes: «Nous nous écartons très sensiblement de l'hypothèse animiste ordinaire, en ce que nous considérons la notion de force [impersonelle] spirituelle comme antérieure, en magie du moins, à la notion de l'âme» (p. 106). Ceci vaut également pour la religion, car de l'avis des deux savants la magie et la religion proviennent d'une source commune. De laquelle?

Dans une discussion minutieuse ils font voir comment ni les formules de la sympathie, de l'analogie qui agit d'après les lois du contact, de la

[1] L'année Sociologique 1902—1903, Paris 1904, p. 1—146.

[2] En opposition presque inexplicable avec cette minutie il y a le fait, singulier dans nos coutumes scientifiques d'aujourd'hui, que les auteurs ont omis toutes les notes, même les renvois aux sources, «pour ne pas dépasser la place dont nous pouvions disposer dans l'Année Sociologique». Cette omission amoindrit sans doute considérablement la valeur de tout le travail et n'est pas suffisamment compensée quand il est dit dans un travail postérieur de M. Mauss (L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes, Paris 1904, p. 3, Note 2) qu'il est «en partie destiné à montrer sur quelle substructure de documents critiques repose notre théorie».

ressemblance, du contraste, ni l'idée des propriétés magiques inhérentes, ni celle des démons, ne peuvent expliquer suffisamment la croyance à l'efficacité de la magie. Il s'y ajoute l'idée d'une puissance ou qualité tout abstraite et conçue d'une manière très générale qui, comme le *mana* des Mélanésiens, n'a d'autre fonction que d'élever dans une sphère supérieure, celle de la magie. Une fois que cette élévation est accomplie, une explication entièrement satisfaisante est donnée à celui qui s'adonne à la magie pour tous les effets merveilleux qu'il en attend; car dans cette sphère, les lois de la causalité ordinaire sont suspendues, seules les lois de la causalité magique règnent et celles-là ne connaissent presque pas de limites. Cette idée singulière qui devrait toujours paraître comme une absurdité à la raison individuelle, puise son origine et sa vitalité dans les idées de toute la société, dans les jugements de tout un peuple. De là sa force à s'imposer à chaque individu pris en soi, insensiblement, mais si irrésistiblement qu'elle seule suffit pour lui garantir toutes ses espérances magiques (p. 108—122).

Ce jugement, par lequel les succès magiques sont représentés *a priori* comme les effets des actions magiques, est, continuent les deux auteurs, l'objet d'un consentement social, traduction d'un besoin social, sous la pression duquel se déclanche toute une série de phénomènes de psychologie collective: le besoin ressenti par tous suggère à tous la fin; entre ces deux termes, une infinité de moyens termes sont possibles (de là la variété extrême des rites employés pour un même objet); entre ceux-ci, le choix s'impose; et il vient soit de la tradition, soit de l'autorité d'un magicien de renom, soit de la poussée unanime et brusque de tout le groupe (p. 126).

L'intermédiaire psychologique par lequel les besoins ressentis généralement, p. ex. de se protéger contre la maladie, d'obtenir la pluie, amènent l'assurance du jugement magique sont certains états affectifs, causés par ces besoins mêmes, l'émotion, l'attente, l'espérance, la crainte, états qui peuvent s'élever jusqu'aux hallucinations et illusions. Ces dispositions ne sont pas individuelles, mais elles résultent du mélange des sentiments propres de l'individu aux sentiments de toute la société (p. 131 ss.).

Je pourrais me déclarer d'accord avec cet exposé, si la part de l'individu y était mis plus en relief. Les deux auteurs y arrivent encore tout juste en admettant aussi des «sentiments propres de l'individu». Ces sentiments propres seront bien la part personnelle prise aux besoins généraux. Une telle participation, une telle sensation personnelle suppose déjà un jugement intellectuel, quelque vague qu'il soit, qui peut, à l'occasion, avoir été excité par d'autres individus, mais qui n'est exécuté et n'existe dans sa réalité actuelle, que dans les individus isolés, jamais dans la multitude comme telle. Également l'existence actuelle du jugement affirmant l'effet infaillible de l'action magique n'est réalisée que dans l'individu; la société n'y coopère qu'en produisant, dans l'individu, une plus grande habileté et assurance de jugement. Bien plus. Qu'on parle tant qu'on voudra de besoins sociaux, il est parfaitement exclu que les différentes formes en sont ressenties par tous les individus du même groupe social, beaucoup moins qu'elles ne le soient pas tous avec une intensité égale et en même temps. Donc même la première origine de cette conscience des besoins

est individuelle. Mais aussi le choix entre les différents moyens magiques pour satisfaire le besoin est, en dernière analyse ou plutôt en première ligne, individuel. Les deux auteurs disent eux-mêmes que ce choix se décide soit par la tradition – ce n'est qu'un ajournement, car la chaine de la tradition a quelque part un premier chainon, un individu — soit un magicien de renom – donc un individu – soit la poussée de tout un groupe — ce qui arrivera d'autant plus rarement à mesure qu'on remonte l'évolution, puisqu'alors le groupe devient toujours plus petit et, dans la même proportion, moins influent.

En un mot, les deux auteurs ont fait des recherches consciencieuses et donné des explications satisfaisantes des jugements sur l'efficacité des actions magiques, mais il ont négligé de faire des recherches suffisantes sur la provenance de ces jugements. Ici les études de King peuvent combler la lacune: celui-ci y a eu la vue plus juste (voir plus haut p. 250—252). Assurément il faudrait y tenir compte des corrections et des suppléments que j'ai ajoutés à ses résultats. En conséquence, la première origine des idées magiques se trouve dans la surexcitation produite à la vue des phénomènes extraordinaires étranges, et cette émotion pousse aux associations tant dans la classification que dans la recherche de la causalité.

Mais á côté de ce terrain il y a encore un autre, plus vaste, où peut s'exercer l'instinct de classification et de causalité; c'est dans les choses et les événements ordinaires, quotidiens. Et c'est précisément ce terrain que nous regardons comme la vraie terre natale de la religion. La facilité relative avec laquelle les actes de cognition sont exécutés ici par l'individu, l'évidence qui est innée à ces jugements intellectuels, rendent entièrement inutile l'influence collective de la société, influence requise pour la confirmation des jugements magiques. Dans ses fondements essentiels, la religion est donc individualiste et ce n'est que dans un sens impropre que ces fondements sont sociologiques, en tant que les premiers jugements qui procèdent partout des mêmes données et sont régies par les mêmes lois logiques et psychologiques, doivent aboutir aussi à des résultats substantiellement égaux.

Ce n'est que quand la religion revêt, dans ses doctrines et son culte, des formes particulières déterminées que l'influence collective de la société se fait sentir. De même quand la doctrine contient quelque chose que l'intelligence n'a pas déduit des choses ordinaires, il faut chercher un autre facteur qui a, le premier, introduit ces éléments, et un autre qui les transmet sans cesse, et ce dernier sera souvent l'influence collective de la tradition.

Nous rejetons donc avec une calme assurance la thèse des deux auteurs: la religion est, dans toutes ses parties, un phénomène essentiellement collectif (p. 89). Elle ne l'est pas, parce que, abstraction faite de parties révelées, elle est née de l'instinct de classification et de causalité qui, dans sa première origine, a été certainement toujours pratiqué et satisfait individuellement.

Mais les deux auteurs essaient de mettre la magie en relation avec le premier exercice, ou mieux, la première utilisation de la connaissance de la causalité de la part de l'homme primitif. Cette première utilisation pratique du principe de causalité a lieu dans la confection des instruments primitifs. «Nous nous hasardons à supposer, disent-ils, que d'autres techniques plus anciennes,

plus simples peut-être, plus tôt dégagées de la magie — sont également confondues avec elle au début de l'humanité. . . Pour nous, les techniques sont comme des germes qui ont fructifié sur le terrain de la magie; mais elles ont dépossédé celle-ci. Elles se sont progressivement dépouillées de tout ce qu'elles lui avaient emprunté de mystique» (p. 144).

Je voudrais confirmer à ces deux auteurs qu'établir ces hypothèses est jouer avec le hasard. Ils s'en seraient certainement abstenus s'ils avaient poursuivi l'origine individuelle de la magie; ils auraient reconnu qu'elle ne tire son origine que d'objets et d'événements extraordinaires. La confection des instruments simples où la connexion causale était facile à saisir et où il était entièrement au pouvoir du fabricant d'atteindre le but préposé, ne peut être compté au nombre des événements extraordinaires et ne pouvait, par conséquent, prêter à la formation de notions magiques.

J'accorde, au contraire, volontiers, aux deux auteurs que pour le développement et le perfectionnement — moins pour l'origine — de techniques dont l'objet était compliqué, le fonctionnement incertain, la méthode délicate, en un mot, là où le succès final reste toujours douteux, comme dans la pharmacie, la médecine, la chirurgie, la métallurgie, que là la magie ait joué un rôle, en inspirant une plus grande confiance à atteindre le but et en poussant à des essais toujours renouvelés, propres à conduire à un perfectionnement plus grand de ces techniques.

Ce sont là des travaux où la connaissance et l'utilisation naturelles du principe de causalité ne peuvent pas donner l'assurance du succès. C'est le domaine propre de la magie et il faudrait y insister beaucoup plus qu'il n'a été fait jusqu'ici. Car elle consiste essentiellement dans l'effort d'aller au delà des limites du savoir et de l'action naturelles, de connaître davantage ou du moins mieux, d'atteindre plus loin que ne le peuvent les forces naturelles. C'est la religion qui sanctionne ces limites en les représentant comme fixées par l'être suprême, dont on peut obtenir tout au plus par la prière et le sacrifice qu'il les suspende pour un temps. Quand le magicien dépasse ces limites et veut obtenir indépendamment des dieux, peut-être en hostilité avec eux, ces effets, il se forme un contraste entre la religion et la magie que les deux auteurs ont si bien décrit (p. 16 ss.; cfr. aussi pp. 25—26, 130). Ce contraste n'est pas d'origine postérieure, il est déjà dans la racine. La religion, comme nous allons l'expliquer, procède de l'instinct de personnification, qui est intimement lié avec les commencements de de l'instinct de causalité; elle mène à la reconnaissance d'une personnalité suprême, au dessus du monde, qui est conçu comme la cause et, par là, comme le maître de la nature et de son cours; quoi qu'on veuille obtenir de la nature, dès que cela ne résulte pas de son cours naturel, on ne peut y parvenir que par des supplications à l'être suprême qui dirigera alors en conséquence le cours de la nature. La magie, au contraire, est impersonnelle dans sa racine; elle s'adresse aux forces impersonnelles de la nature même, en éludant l'être suprême; elle croit que même dans les cas extraordinaires où l'expérience naturelle ne se prête plus, il existe encore des moyens pour obtenir les résultats désirés plus brièvement, plus sûrement (car la prière adressée à l'être suprême, qui est libre, ne garantit pas un effet certain), indépendamment (on n'a pas besoin de se

soumettre aux exigences que l'être suprême impose à son tour), et avec une espèce de certitude métaphysique (au lieu de l'efficacité morale de la prière). Tout cela correspond à la description que les deux auteurs nous font de la magie. Elle paraît comme l'arbre de la science du bien est du mal dont le fruit fait des dieux ceux qui le mangent, des maîtres indépendants de la nature et de ses forces, sachant le bien et le mal, ayant pénétré tous les secrets de la nature. Il y a encore une autre coïncidence remarquable. Il est notoire combien les femmes sont, chez presque tous les peuples primitifs, exclues de la religion proprement dite, que les doctrines et les prescriptions de la religion leur sont tenues cachées sous peine de mort. Les deux auteurs font justement remarquer (p. 23 ss.) comment, au contraire, la femme joue toujours un rôle prépondérant dans la magie: c'est l'Ève qui cueille le fruit défendu de l'arbre de la science du bien et du mal et l'offre à l'homme. En tout ceci, les deux auteurs ont exposé excellemment la différence entre la magie et la religion.

C'est néanmoins une fausse position dans laquelle ils semblent être retenus par le désir d'être spirituels et par d'autres raisons, quand il est dit p. 91: «Nous connaissons même un cas, qui est en vérité extraordinaire, celui de l'Église catholique, où la croyance à la magie fut un dogme, sanctionné par des peines». Le sens mal défini de ces paroles est ailleurs plus déterminé en en s'exemplifiant à «l'Europe chrétienne où certains rites magiques doivent être exécutés dans l'église et jusque sur l'autel» (p. 43). Les deux savants juifs sont certainement moins familiers avec les doctrines religieuses de l'Europe chrétienne, mais il y a lieu de constater qu'ici ils se montrent moins versés dans ces doctrines que dans les opinions de n'importe quelle tribu perdue d'Australie ou d'Amérique. Les deux auteurs enseignent-eux-mêmes que la magie repose sur un pouvoir spirituel impersonnel, inhérent aux choses comme telles. Eh bien, la religion chrétienne est aussi une religion véritable dans ce sens que là où elle attend des choses un pouvoir qui ne procède pas de leur nature, elle le ramène exclusivement à la volonté de la personnalité absolument libre de Dieu. Ainsi l'insinuation des deux auteurs tombe d'elle même, non sans laisser l'impression que, pour eux particulièrement, il aurait été plus convenable de se chercher les paradigmes de leurs théories magiques ailleurs que dans les doctrines fondamentales d'une religion qui, malgré tout, continue de constituer une partie des assises de toute la civilisation aryenne-occidentale.

5. C. Th. Preuß.

«Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuß», tel est le titre d'un travail paru dans le «Globus»[1] duquel nous nous occuperons à présent. Ce titre indique assez justement le singulier mélange de définitif et de provisoire qui caractérise cette dissertation. Au grand détriment de tout le travail, ces deux éléments sont répartis assez souvent dans l'ordre inverse: le caractère du provisoire se retrouve dans les présuppositions et les preuves, la décision apodictique est mise en usage dans les conclusions. Preuß lui-même admet le caractère provisoire de son argumentation, en disant: «Je ne veux cependant fournir la preuve qu'en tant que je cite une chaîne en quelque manière continue de documents dont l'autorité est évidente en elle-même, supposé que les exemples purement explicatifs soient complétés et confirmés par les nombreux témoignages qui sont à ma disposition, et que les anneaux qui manquent encore puissent être ajoutés de la même manière»[2].

Je montrerai par quelques exemples que les matériaux assemblés par M. Preuß ne forment très souvent pas «une chaine en quelque manière continue»; l'espace manque pour entrer dans tous les détails et cela ne rentre pas non plus dans le cadre de mon travail. Ce qui nous regarde davantage c'est l'interprétation que Preuß donne aux faits cités par lui et les principes psychologiques sur lesquels il se fonde. C'est de ceux-ci que je m'occuperai en premier lieu et de préférence, d'autant plus qu'avec eux, beaucoup plus que par les faits ethnologiques, les thèses de Preuß tombent ou se soutiennent.

Au point de vue formel, il y a surtout un défaut qui fait tort à Preuß, c'est le manque de ce que j'appelerai: sens de la réalité. M. Richard M. Meyer qui dans son article «Mythologische Fragen»[3] s'opposa vivement à toute la

[1] Année 1904, vol. LXXXVI, pp. 321–327, 355–363, 375–379, 388–392; année 1905, vol. LXXXVII, pp. 333–337, 347–350, 380–384, 394–400, 413–419.

[2] Pour être plus bref, je désigne par *A* la partie de l'article contenu dans l'année 1904 du «Globus», et par *B* celle de 1905.

[3] Archiv für Religionswissenschaft, vol. XX (1906), p. 417–428.

théorie magique, et surtout aux exagérations de Preuß, croit néanmoins que Preuß a été, en raison de ses études, particulièrement compétent pour écrire son travail. Je crois que ceci n'est exact qu'en partie, et que la marche des études suivie par Preuß n'a pas été, sous certains rapports, un avantage pour lui, puisqu'elle le conduisit principalement par des sentiers où les limites bien définies font défaut. L'étude des dessins d'ornamentation des Papouas et des Semangs et Sakeis dont Preuß s'est occupé quelque temps, et les hiéroglyphes mexicains auxquels il se consacra dans la suite, sont des branches scientifiques où, en beaucoup d'endroits, les faits positifs font défaut, ce qui est une tentation à faire un usage immodéré des hypothèses; ce sont des terrains à peine commencés à explorer, où bien souvent les lignes principales ne sont pas même tracées, ce qui mène à une liberté trop grande; ce sont des branches de la science où très peu travaillent, d'où le manque de contrôle par d'autres savants; finalement il y règne une extrême complication, surtout pour les hiéroglyphes mexicains.

Par la suite, le genre associatif, irrégulier, de penser s'est, chez Preuß, développé à un tel degré qu'il est, très souvent, tout à fait congénial à ces choses et qu'il saisit par là, il est vrai, bien des choses qui auraient échappé à d'autres. Mais, dans la même mesure, les lois psychologiques lui restent souvent cachées, ces lois qui sont pourtant toujours la base même de ces raisonnements magiques et mythologiques en apparence si arbitraires.

En effet, comme il a été dit, les principes psychologiques sur lesquels repose toute la théorie de Preuß sont d'une nature très précaire. Ils peuvent être réduits à deux groupes, dont l'un se rapporte à la formation du principe de causalité chez l'homme primitif, l'autre à la personnification et, en connexion avec elle, à la possibilité des transformations magiques.

En suivant le préanimisme jusqu'à sa dernière limite, Preuß veut examiner le premier état intellectuel de l'homme après son élévation au dessus de la brute, pour y découvrir les racines de la religion. «L'animal, dit-il, est empêché, par son instinct, de réfléchir sur des choses qui ne regardent pas immédiatement la conservation de son espèce. Le trait distinctif de l'homme, qui différencie l'homme et l'animal au point de vue intellectuel, c'est la sollicitude pour son espèce allant au delà de l'instinct. Dès que ce facteur entra en action, dès que l'instinct cessa de diriger cet être vivant, l'homme en évolution, celui-ci dut commettre une série infinie d'erreurs qui ne l'anéantirent pas dans la lutte pour l'existence uniquement parce que le principal, l'instinct et l'imitation des choses existantes, persévéra. Cette «stupidité humaine primitive [Urdummheit][1]» que C. Beck (Die Nachahmung, Leipzig 1904, p. 142 s.) ne croit pas pouvoir admettre à cause de son incompatibilité apparente avec la théorie darwiniste sur la lutte pour l'existence, est l'origine de la religion et de l'art. Car toutes les deux procèdent de la magie qui, de son côté, est la conséquence immédiate de la sollicitude de la vie allant au delà de l'instinct» (B. p. 419).

[1] Les passages mis en parenthèses rectangulaires [ ] donnent ou le texte original d'une traduction ou une addition explicative faite par moi-même. P. G. Schmidt.

Donc la «stupidité primitive» est ici désignée comme la cause de la religion et de l'art. Examinons les preuves ajoutées par Preuß à sa thèse étonnante. Insuffisante et incapable de servir de majeure à une conclusion si grave est l'idée que «le trait distinctif, ce qui [l'homme] différencie principalement de la brute» est «la sollicitude pour l'espèce allant au delà de l'instinct». Ceci est purement relatif, c'est dit en comparaison avec l'instinct qui aurait dominé jusque là. Qu'est-ce, en termes absolus et positifs, «ce qui va au delà de l'instinct»? Eh bien, c'est «la stupidité primitive», nous dit Preuß. Mais c'est là quelque chose de purement négatif et qui ne peut provoquer que des effets négatifs. Preuß lui-même l'admet en disant: «Dès que l'instinct cessa de diriger l'être vivant [c'est-à-dire, dès qu'une autre force, la stupidité primitive lui fut additionnée], il dut commettre une série infinie d'erreurs [c'est-à-dire arriver à des résultats négatifs], qui ne l'anéantirent pas dans la lutte pour l'existence, uniquement parce que le principal, l'instinct et l'imitation des choses existantes [c'est-à-dire quelque chose de positif et conduisant à une action positive] persévéra».

La conception de l'évolution humaine primitive qui est exprimée dans cette phrase est absolument impossible, parce qu'alors l'homme aurait été dans une condition pire que la brute. Car à la disposition de celle-ci il n'y avait que des facteurs positifs: l'instinct et l'imitation. L'homme n'aurait possédé également que ces deux facteurs positifs, mais il aurait eu, en outre, quelque chose de négatif qui devait déprécier les facteurs positifs, il aurait reçu quelque chose qui «devait nécessairement le conduire à une série infinie d'erreurs», quelque chose qui, par rapport à l'évolution animale n'aurait pu amener à un progrès, tel que nous le constatons effectivement, mais seulement à une marche en arrière.

Pour progresser il faut une augmentation de force et d'aptitudes. Preuß n'a pas indiqué cette augmentation et n'a donc pas expliqué l'évolution en avant. Nous avons déjà insinué plus haut ce facteur nouveau et nous y reviendrons dans la suite: ce sont les deux aptitudes à former des idées universelles et à reconnaître les rapports de cause à effet.

Preuß continue: «La magie et les actions visant à un but avec des effets réels, d'après notre manière de voir, sont entièrement entremêlées chez l'homme primitif», ce n'est que plus tard que les actions conformes à un but et les opérations magiques se séparèrent les unes des autres (B. p. 149). M. Preuß établit ici, avec une assurance apodictique, comme thèse, ce que MM. Hubert et Mauss n'avaient osé exprimer que comme une simple opinion (v. plus haut p. 262 suiv.). Comme nous avons déjà à cette occasion réfuté le tout, nous pourrions nous permettre de passer outre. Mais Preuß prétend avoir cité de nouvelles preuves pour sa thèse qui pourraient demander à être examinées. Nous ne pouvons nous soustraire à cette exigence. Je choisis entre les nouvelles preuves celle à laquelle Preuß semble accorder le plus de poids.

Il s'agit des danses des peuples non civilisés; elles ont, il est vrai, souvent un caractère magique manifeste, surtout celles de l'agriculture, de la chasse et de la guerre, mais Preuß les fait dériver toutes, même dans leur

première origine, de conceptions magiques. Les racines plus profondes de la danse magique, croit-il, sont intimement entrelacées avec les commencements du travail pour un but déterminé; les deux ont été, au début, un tout inséparable. Il se rapporte pour cela au livre bien connu de Bücher «Arbeit und Rhythmus», qui fait dériver le rythme de la danse, et par là le rythme et le chant en général, du rythme accompagnant certains travaux. Bücher ne va pas plus loin. Le travail pour un but déterminé est pour lui une première chose, de laquelle la danse se détacha ensuite comme quelque chose de postérieur; elle put, dans la suite, être ou devenir une danse magique.

Ceci cependant ne suffit pas à Preuß; il veut transférer la magie dans le travail visant à un but. Pour cet effet, il recourt à la «stupidité primitive»: «Quand l'homme des âges primitifs eut conscience des choses situées en dehors de son instinct qui le dirigeait infailliblement, aussitôt dut s'ébaucher la notion que les trois éléments du travail: l'activité elle-même, les mouvements rythmiques et les sons produits par le travail ne coexistaient pas seulement l'un à côté de l'autre[1], mais que le résultat dépendait aussi réellement des deux derniers facteurs. Le travail ne réussirait pas, si les sons et les mouvements rythmiques concomitants étaient autres que d'habitude, c'est-à-dire ne se produisaient pas avec le rythme exigé. . . . . Or s'il en est ainsi, si le rythme du travail contribue d'une manière incalculable à la réussite du travail, l'idée n'était pas loin d'employer le rythme du travail pour soi, non pas par pur plaisir, mais pour faire mieux réussir le travail entrepris» (B. p. 334).

Cette expression catégorique «aussitôt dut» sonne bien, mais les faits positifs ne sont pas aussi disposés à s'incliner devant elle. Ceci se voit en ce que l'auteur est obligé de recourir à un nouvel «il faut». Après avoir cité d'abord «un exemple vraiment classique» du Mexique (B. p. 334), puis d'autres de Mindanao et de Madagascar, il est forcé de faire le triste aveu suivant: «Maintenant tous ces exemples datent d'une période relativement tardive où on cultivait déjà les champs», mais il continue: «Il faut [!] cependant s'imaginer [!] que la magie du rythme du travail a déjà existé auparavant, dans les travaux les plus simples avec le marteau, le ratissage, le forage etc» (B. p. 335). Ici, après nous avoir imposé l'obligation de «nous imaginer», Preuß nous abandonne; il ne pousse pas l'amabilité assez loin pour nous alléguer un seul exemple où «pour les travaux les plus simples avec le

---

[1] Pour mieux faire comprendre ces paroles, je cite ce que Preuß, qui suit en substance Bücher, en dit: «Le rythme du travail tire son origine de mouvements identiques répétés qui peuvent devenir une habitude pour celui qui les exécute. Par cette voie il parvient à la conviction que l'exécution du travail et le mouvement du corps qui y est requis sont corrélatifs. Comme fréquemment le travail produit un bruit régulier, le son vient s'ajouter au travail et au mouvement. En connexion avec ces sons on profère des sons articulés et il s'en forme un chant rythmique mais dénué de sens.» (B. p. 333—334). Je continue à rejeter cette théorie sur l'origine du son et du chant dans les danses comme je l'ai déjà fait vis-à-vis de Wundt (Völkerpsychologie I., p. 269; ailleurs, II. 1. p. 440, il donne encore pour raison une disposition d'esprit plus élevée, mais ceci est aussi insuffisant). Voir ma critique de Wundt dans «Mitteil. der Wiener Anthrop. Ges.», XXXIII (1903), p. 364 ss.

marteau etc.», «dès les premiers temps», des idées magiques se soient formées ou des rythmes magiques se soient développés.

Il a été assez imprudent de donner, lui-même, une raison de l'impossibilité de trouver un tel exemple pour les temps dont il parle. Ce n'est que «quand un certain nombre d'hommes travaillent en même temps» que les mouvements et les sons prennent une forme involontairement rythmique» (B. p. 333). Or, il est clair que chez les hommes les plus primitifs, une telle activité commune n'a pas eu lieu. Si universellement en ethnologie, les chasseurs nomades qui n'existent que par des groupes familiaux très petits et sans lien bien fort entre eux sont considérés comme au degré le plus bas de l'évolution, il n'y a pas chez eux de travail aux champs puisqu'ils ne connaissent pas l'agriculture et ils n'ont que le système de l'économie appropriative, cueillette irrégulière des fruits et la chasse, qui toutes les deux ne fournissent pas l'occasion du développement d'un rythme. «Les plus simples travaux avec le marteau, du ratissage, du forage etc», ne sont exécutés ici que rarement, fortuitement et isolément. Si on objectait que même pour le travail isolé il peut se former un rythme, p. ex. pour battre, ce serait faux, puisque ceci ne pourrait avoir lieu que dans l'exercice continu et perpétuel, à la suite d'une division du travail, qui est entièrement exclue de cette période. Et en supposant même que le rythme se formât, il n'y aurait pas, dans ces «travaux les plus simples», de raison psychologique pour faire naître l'idée que le rythme fût nécessaire au succès final du travail. Car longtemps avant que le système rythmique pût se développer et parvenir comme tel à la conscience on avait obtenu, par une expérience claire et indiscutable, la persuasion que le coup en lui-même, sans le rythme, garantissait parfaitement le succès. Ce n'est que si cet effet était resté douteux que la causalité magique du rythme aurait pu se former.

Si donc les peuples les plus primitifs ont des danses — et c'est un fait qu'ils en ont —, il est évident qu'elles ne proviennent pas du rythme du travail et, par conséquent, beaucoup moins encore d'une idée magique. Ainsi les danses des peuples les plus primitifs ne se prêtent aucunement à la preuve que dans les conceptions de la période la plus primitive, la magie et la vraie causalité aient été confondues.

Sans s'en apercevoir, Preuß a lui-même affirmé, dans une des phrases citées, la priorité absolue de la notion de la causalité réelle, en comparaison avec la causalité magique. C'est quand il parle des «commencements de la conception» «que les trois éléments du travail: l'activité elle-même, les mouvements rythmiques et les sons produits par le travail, ne coexistaient pas seulement, mais que le résultat dépendait aussi des deux autres facteurs» (B. p. 334). Donc non seulement une coexistence simultanée, mais aussi une dépendance, disons: une inexistence virtuelle, est nécessaire pour l'idée de causalité. Or l'homme voit de ses yeux la coexistence, mais d'où l'homme primitif a-t-il l'idée d'une dépendance de cause à effet? Dans tout son travail, Preuß n'entame pas cette question. C'est l'une des graves fautes qu'il a commises: s'il avait examiné l'origine et le développement de cette idée, il serait peut-être arrivé à des résultats tout différents. Car il ne

peut pas y avoir de doute que de la simple coexistence jamais on n'aurait passé à l'inexistence virtuelle de l'effet dans la cause; mais il est, au contraire, facile de montrer comment de l'intelligence de l'inexistence pouvait se développer celle de la coexistence, laquelle peut alors, mais seulement en supposant une première inexistence, en produire une autre dépendance de caractère secondaire.

Ainsi que je l'ai déjà exposé plus haut, l'idée de la connexion de la cause et de l'effet a son origine dans la conscience que l'homme éprouve de la dépendance des mouvements extérieurs de son propre corps vis-à-vis des actes intérieurs de sa volonté et de ses connaissances intellectuelles. Mais comme dans cette première période de l'évolution humaine, des mouvements extérieurs du corps ne furent jamais produits pour eux-mêmes, mais toujours pour provoquer, par les mouvements du propre corps, des mouvements et des effets sur d'autres corps en dehors de l'homme, c'est certainement d'abord une cause intérieure qui détermine, comme *causa ultima,* le mouvement du corps étranger. Il y a cependant aussi une relation directe entre le propre corps mouvant (et mis en mouvement par la propre volonté) et le corps étranger mû, donc entre deux corps qui sont contigus dans l'espace, et c'est dans cette dernière relation que nous avons le premier exemple d'une coexistence causale qui pouvait se propager plus loin si le corps étranger mettait indéfiniment d'autres corps en mouvement.

Par cet exposé, tous les exemples allégués encore par Preuß sont, en principe, suffisamment caractérisés. Tous se rapportent ou bien à la magie par analogie, ou bien ils sont une réalisation du principe: *Cum hoc, ergo propter hoc,* donc de la causalité à la coexistence. La causalité de la magie analogique présuppose déjà par sa notion l'existence antérieure du vrai principe de causalité, et la coexistence présuppose, comme nous venons de le voir, l'inexistence virtuelle. Ce n'est donc pas la «stupidité primitive», mais la faculté positive de chercher et de trouver les causes réelles, de discerner l'inexistence virtuelle de l'effet dans la cause, qui constitue le commencement de l'évolution humaine. Cette aptitude conduit à de tout autres chemins qu'à ceux de la magie.

Dès le commencement de ce chemin, on rencontre un phénomène que Preuß a également traité d'une manière très défectueuse, c'est l'instinct de personnification de l'homme primitif. D'où vient-il, comment faut-il concevoir son origine et sa propagation? Preuß croit d'abord «qu'il [l'homme primitif] a besoin de concevoir les objets naturels comme hommes et animaux quand il parle d'eux et les imite dans leur genre [sie entsprechend nachbildet]». Mais pourquoi aurait-il besoin? Pour moi je ne puis absolument pas concevoir que, simplement pour parler des objets naturels, l'homme primitif a dû les concevoir comme personnes ou animaux, et pas davantage comment l'homme et l'animal en soient venus à être utilisés par les hommes parlants pour représenter des objets naturels qui, dans leur extérieur, sont totalement différents d'hommes et d'animaux.

Preuß cependant fait un essai pour résoudre cette question et il s'y aventure sur des sentiers nouveaux et assez étranges. La personnification des

objets inanimés serait venue de ce que l'homme représentait ces objets par des masques pour pratiquer la magie sur sa propre personne: «Toutes les substances sont dès l'abord conçues comme hommes et animaux [donc comme des «personnes»] qui sont représentés par des hommes pour exercer une influence sur eux» (B. p. 419, it. p. 381). Il s'en suivrait qu'avant que l'homme fabriquât des représentations des objets naturels pour des fins magiques, jamais une personnification n'en aurait été faite, ensuite qu'on ne personnifiait que des objets dont l'homme fabriquait des imitations poar des fins magiques. Je crois qu'il suffit de relever nettement ces conclusions pour reconnaître aussitôt le caractère aventureux des prémisses dont elles découlent.

L'opinion de Preuß est insoutenable.

D'abord au point de vue ethnologique. Un certain nombre de peuples les plus primitifs, p. ex. les Australiens du sud-est, les Semangs, les Andamanais personnifient la lune, le soleil et aussi quelques étoiles, les Semangs personnifient les vents et les maladies, mais jamais on ne représente ces choses en magie par des masques ou des choses analogues.

Une explication psychologique est également impossible. Car d'un côté le procédé positif comment la personnification s'est formée, est déjà nettement déterminé; elle est antérieure à toute magie; de l'autre, on peut aussi prouver directement l'impossibilité psychologique de la théorie de Preuß. Le procédé serait, d'après Preuß, le suivant: l'homme s'approprie d'abord les qualités extérieures (couleur, forme, dehors) de l'objet; par là il paraîtrait au dehors, naturellement d'une manière grossière, comme l'objet lui-même et serait mis en état de s'emparer aussi de la force magique intrinsèque à l'objet et d'en faire usage à volonté pour son utilité propre. Ainsi se serait formé un nouvel être (composé) qui serait au dehors cet objet lui-même avec la force magique et en même temps aussi une personne (humaine). Et cet être nouveau, tel est visiblement l'avis de Preuß, a depuis servi de modèle pour une nouvelle conception de l'objet naturel auquel, en dehors de sa forme extérieure et de sa force magique intrinsèque, est venue, de la part de ce modèle, s'ajouter la personnification.

C'est une notion entièrement insuffisante de la personnification que Preuß montre dans cette théorie. Être une personne, ou en devenir une signifierait donc à peu près autant qu'être pourvu d'une étiquette spéciale toute prête. En réalité cependant, être une personne ne signifie, dans la partie de la notion qui nous intéresse ici, rien d'autre chose que reconnaître que toute l'activité extérieure dépend d'un centre intérieur de science et de volonté. Or précisément les actions magiques que pratique l'homme représentant l'objet naturel ne dépendent évidemment pas de sa volonté, mais d'une imitation extérieure de l'objet qu'il s'est imposé ou bien, comme Preuß le dit lui-même avec insistance, de la matière magique [«zauberkräftiger Stoff»]. Si donc, pour l'être nouvellement constitué, les qualités magiques n'ont aucun rapport organique avec son savoir et son vouloir intrinsèques, il manque toute possibilité psychologique à établir ce rapport organique dans l'objet naturel; sans lui, il n'y a pas de personnalité et par conséquent pas de personnification. Également pour l'autre élément de la personnalité, l'être individuel, l'unicité de l'être,

Preuß n'a pas d'idée nette, comme le prouvent les paroles suivantes: «Par esprit ou âme nous comprenons ordinairement quelque chose d'invisible qui peut agir en différentes substances. La force ou l'effet magique est, au contraire, la qualité d'une substance» (B. p. 381). La définition de l'esprit donné ici doit son origine uniquement à la polémique contre l'animisme. Elle est destinée à exprimer l'opposition entre le centre immatériel et la substance matérielle qui l'entoure. Mais cette façon unilatérale d'envisager qui se manifeste dans une telle définition a été ici d'un dommage assez grand pour M. Preuß. Il ne suffit pas de définir l'esprit, «quelque chose d'invisible»; c'est toujours un être individuel, personnel qui, comme tel, n'existe qu'une fois et par là il est entièrement distinct d'une qualité universelle qui peut adhérer aux substances (partielles) les plus variées. Preuß a raison en ce que, dans la première période, l'idée animiste de l'esprit ne s'était pas encore formée, mais il perd de vue que si chaque esprit est une personne, chaque personne ne signifie pas exclusivement un esprit, en d'autres termes, la notion de l'esprit et celle de la personne ne sont pas formellement identiques. Donc si dans la première période, la notion de l'esprit faisait encore défaut, ceci n'empêche pas que l'idée de la personne se fût déjà formée. Pour n'avoir pas vu celà, Preuß a vicié toute son exposition sur les transformations magiques[1].

Il croit qu'une substance toute entière se change dans ces transformations, en une substance nouvelle, sans résidu et «rien qu'une philosophie supérieure

---

[1] Outre l'inexactitude dont nous parlerons encore, la description de l'idée de l'esprit pèche encore par manque de clareté. Preuß dit (B. p. 381): «Ce que nous connaissons des effets de la force magique des objets, nous pouvons le considérer comme une espèce de transformation. Mais je ne parle pas de cette transformation qui se produit effectivement dans les formes de la nature comme une plante de maïs se développe d'un grain de maïs». Ici donc, les «effets de la force magique des objets» sont «une espèce de transformation». Peu après cependant nous lisons: «Ne voyons dans les démons et les dieux autre chose que des objets magiques naturels avec leurs transformations»... et il cite comme exemple la déesse mexicaine du maïs qui n'est autre chose que la plante de maïs dans son développement. Ici il est donc question d'objets naturels magiques avec c'est-à-dire en plus leurs transformations. Dans son rapport sur les mythes des Indiens Huichol que Preuß publia plus tard (Globus, vol. XCI), nous trouvons de nouveau: «Si le maïs sert de nourriture c'est une vertu (magique) si admirable du maïs, que tout le cours de sa vie [c'est-à-dire ses transformations naturelles, voir la fable l. c. p. 192 ss., G. Schm.] en devient important et intéressant» (l. c. p. 192). La manière dont Preuß emploie ici la parenthèse — vertu (magique) — est l'expression de son hésitation ce qu'il doit désigner comme vertu magique. C'est ici le lieu de citer les paroles par lesquelles Richard M. Meyer dans son travail déjà cité se tourne contre l'extension de la magie à toute et chaque chose: «L'idée de la magie s'écroule par là, parce qu'une activité exercée constamment, partout, par tous et à toute occasion ne conserve plus le caractère d'effort extraordinaire sans lequel la magie n'a plus de sens: on ne contraint pas les dieux avec quelque chose qui est de tous les jours. S'il n'y a rien que des danses religieuses, il n'y a plus de danses religieuses» (l. c. p. 426—427). Or ce qui, chez les peuples examinés par Preuß est le plus fréquent: ou l'occupation avec les pratiques magiques extraordinaires, ou avec les phénomènes naturels, il le constate lui-même dans les aveux suivants: «Des récits de ce genre qui décrivent simplement un phénomène naturel qui se répète toujours forment de beaucoup la plus grande partie des mythes des Indiens Huichol et Cora» (l. c. p. 190), et «Les histoires ne sont en substance rien d'autre chose que la description de phénomènes naturels qui se répètent tous les jours» (l. c. p. 192). Tout ceci ne relève évidemment de la magie qu'en second lieu. En premier lieu c'est plutôt une preuve combien puissant était chez ces tribus l'instinct de la personnification et de la causalité de la nature.

qui commence déjà à rompre avec la croyance jusque là existante peut se forger une essence abstraite des choses qui serait le noyau des transformations ou quelque chose de semblable qui parait comme esprit» (B. p. 381). Preuß oublie de faire ici une distinction essentielle entre les différentes transformations magiques, celles de personnes et celles d'objets inanimés. Dans les premières, même si un homme «comme corps entier» est changé p. ex. en loup-garou, l'identité personnelle se conserve toujours comme «noyau des transformations»; ce n'est pas un nouveau loup-garou, sans relation aucune, qui entre en scène, mais N. N. qui était autrefois homme, est maintenant loup-garou, qui peut devenir plus tard je ne sais quoi encore, mais reste toujours N. N. Ici il y a donc certainement au fond un «noyau des transformations«. Si Preuß ne vit pas cela, la raison en est de nouveau qu'il ne distingua pas entre personne et esprit et voulut prouver la non-existence de ce dernier, ce à quoi on n'aurait rien à redire. Il en est autrement dans la métamorphose de choses inanimées, puisqu'ici le noyau de la personnalité fait défaut, et ici nous avons une des plus précieuses acquisitions que Preuß ait faite contre l'animisme en rendant superflue pour ces transformations la supposition d'un «noyau spirituel». Mais dès que ces objets sont personnifiés, le «noyau» parait et persévère.

Je crois avoir montré suffisamment que Preuß, désireux de pénétrer jusqu'aux premiers commencements de l'évolution, a passé à côté de deux choses d'une importance extrême: la conception de la causalité et de la personnification, ou bien, là où il s'en occupe brièvement, il les a expliquées faussement. Déjà en raison de ces deux erreurs fondamentales, tous les exemples et cas particuliers cités par Preuß ne peuvent légitimer la conclusion qu'il en veut tirer à savoir que la magie a eu ia priorité et que la religion a tiré son origine d'elle. Pour cette raison nous pourrons nous dispenser d'examiner en détail chaque exemple.

Une autre circonstance nous y autorise encore davantage. Pour la plupart des chapitres, on peut faire l'observation que les arguments sont presque exclusivement empruntés à la mythologie mexicaine et sont néanmoins utilisés à des conclusions sur les conditions les plus primitives de l'humanité. Or, un connaisseur aussi excellent de la mythologie mexicaine que le professeur Dr. Seler dit d'elle à la fin d'une dissertation[1], dans laquelle il soumet à une critique détaillée une série d'opinions mexicanistes de Preuß, qu'il y a dans cette mythologie «une fécondité et une variété de formes dont il faut tenir compte et qui est le résultat naturel du confluent de plusieurs sources très diverses et d'un ecivilisation vieille de plusieurs milliers d'années». De même, un autre connaisseur de la mythologie mexicaine, le Dr. W. Lehmann, observe, dans son savant compte-rendu «Ergebnisse der mexikanischen Forschung[2]»: «Telle que nous la voyons [la mythologie mexicaine], elle est un grand cercle sans commencement ni fin, un ouvrage compliqué où une roue s'engrène dans l'autre. Le développement très compliqué du culte, le *tonalamatl* des écritures à ima-

[1] «Die holzgeschnitzte Pauke von Malinalco und das Zeichen atllachinolli». Mitteil. der Wiener Anthrop. Ges., XXXIV (1904), p. 274.

[2] Archiv für Anthropologie, N. F. VI, Heft 2 und 3. Braunschweig 1907.

ges parlent en faveur d'un âge très avancé puisqu'ils supposent une évolution de longue date[1]».

Or, il est bien exact que ces formations compliquées ne consistent qu'en partie en des produits avancés d'une spéculation de prêtres; pour une autre partie ce sont des usages cultuels et populaires qui nous «révèlent souvent des conditions et des idées plus primitives». Mais en raison du mélange intime de ces deux éléments, il faut une connaissance exacte des faits respectifs pour entreprendre la démarcation, une connaissance qu'il est extrêmement difficile d'acquérir pour la mythologie mexicaine, où il est même impossible, vu l'état actuel des recherches, d'obtenir une certitude définitive sur la plupart des détails. Il faudrait pour cela connaître à fond les écritures à images, dont le déchiffrement est loin d'être achevé. Or les explications que M. Preuß y donne provoquent de vives protestations parmi les savants de métier dont personne, en général, n'apprécie l'autorité sur ce terrain moins que celle de Preuß[2].

Dans ces conditions, tout ce que Preuß emprunte à la mythologie mexicaine pour étayer sa théorie magique devient tellement douteux qu'une étude consciencieuse ne peut plus la considérer comme une base solide. La conséquence est que toutes les théories élevées sur cette base chancelante ne doivent pas être regardées comme certaines.

Pour l'étude de Preuß, dans son ensemble, cette conséquence est désastreuse; car, comme il a été dit, il n'a que trop bâti sur ce fondement factice. Tel est le cas pour le premier chapitre: Chant magique des animaux (*A* p. 322 ss.), en tant que ce chant est censé être le début de l'évolution magique; de même dans le chap. II: Magie de la défécation (*A* p. 325 ss., 355 ss.)[3]; à un degré supérieur encore, si possible pour le chap. IV: Magie du souffle (p. 362 ss., 375 ss.), en tant qu'il y est question du souffle de la génération[4]. *A* ceci s'ajoute que Preuß dans les chapitres suivants en appelle toujours à ces premiers chapitres

[1] L. c. p. 162.

[2] Ainsi p. ex. le prof. Dr. Seler, actuellement le plus fort sur la question dans le travail cité plus haut: Die holzgeschnitzte Pauke etc., Mitteil. der Wiener Anthropol. Ges. vol. 34 (1904) p. 222—274; voir surtout p. 266. Ensuite dans l'article: «Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen», dans: Zeitschrift für Ethnologie, 1907, p. 1—41, surtout p. 9, 13, 25, 27. La réplique que Preuß écrivit contre le premier travail dans: Zeitschr. der Gesellschaft für Erdkunde, Berlin 1905, p. 370—372, fait le sujet d'un article de W. Lehmann: «Ergebnisse und Aufgaben der mexikanischen Forschung», Archiv. für Anthropologie, N. F. vol. VI, fasc. 23, p. 121, 123. Lehmann attire l'attention sur un autre travail de Preuß: Dämonischer Ursprung des griechischen Dramas, erläutert durch mexikanische Parallelen (Neue Jahrbücher, P. II, vol. 18, f. 3).

[3] Les quelques exemples de rites scatologiques provenant de pays non mexicains, allégués «pêle-mêle» (de l'aveu de Preuß lui-même) à la page 326 et 357, ne sont intrinsèquement pas à leur place ici, mais ils servent, comme le dit Preuß lui-même, «à préparer le terrain», et pour introduire immédiatement dans l'atmosphère décrite, c'est-à-dire pour obtenir une sensation qu'on n'est pas accoutumé à rencontrer dans des ouvrages scientifiques et dont le vrai savant se passe volontiers.

[4] Car nulle part en dehors du Mexique — et là aussi les témoignages sont assez problématiques — il n'y a des preuves positives pour le «souffle de la génération». Dans l'univers entier il n'y a qu'une fille de l'île Formose qui donna une «réponse relativement exacte». Honneur à cette brave fille!

comme à la base de tout l'édifice, de manière que les chapitres qui suivent encore en sont également affectés.

Mais nous pouvons montrer également comment Preuß, par endroits, manque du sérieux nécessaire dans ses recherches de détail, en citant un exemple où ce défaut l'a conduit à des excès particulièrement funestes. Je veux parler de la description de la fête de la moisson au Mexique, dont Preuß dit: «Nous ne pouvons pas nous figurer le train de cette fête avec assez d'obscénité et d'ignobilité» (*A* p. 356); il s'efforce ensuite néanmoins à s'approcher de la réalité en exagérant les rites phalliques et en inventant et dépeignant de nouveaux rites scatologiques, de manière qu'à la fin il est lui-même persuadé «que ces fêtes ont dû faire dans les anciens temps une impression vraiment abominable». Mais peu après il doit avouer: «Ceci ne nous a pas été transmis par la tradition.» Mais quelles graves preuves Preuß a-t-il encore en outre pour sa description si grossière? Rien, de son propre aveu, que l'unique fait que le nom de la déesse de la moisson est *Tlaelquani* = Qui mange des excréments. Mais *tlaelqualitzli* «manger des excréments», a, en mexicain, la signification symbolique de «pécher» = avaler une chose impure[1]. Que cette symbolique ait été vraiment en vigueur, cela ressort de ce que l'hiéroglyphe pour excrément, *cuitlatl*, sert tout seul à signifier le péché (Seler, l. c. p. 234). Preuß lui-même a reconnu l'existence de cette symbolique et il la décrit longuement[2]. Il cite, p. ex., un passage d'Olmos: «Le pécheur sale et endurci est comme le cochon dans ses saletés»; ensuite: «Cette opinion sur l'identité de la malpropreté et du péché est aussi la preuve de la haute signification que le nettoyage du sol des temples etc. avait comme cérémonie du culte»; «manifestement la possibilité de se purifier des souillures extérieures était en rapport avec la purification intérieure du péché». Voilà les termes mêmes de Preuß. Il est donc évident que Preuß n'a rien à objecter contre les rapports symboliques entre la malpropreté et le péché, mais les trouve naturels. A présent cependant — sans faire, hélas! connaître qu'il a partagé cette opinion — il les trouve si contre nature qu'il s'écrie: «Qui croirait possible que le symbole de manger des excréments pour signifier le péché puisse naître dans une imagination, sans le secours d'une action respective dans l'évolution naturelle [c'est-à-dire de l'action réelle de manger des excréments]?» (l. c. p. 357). Il y a donc de son côté une hypothèse absolument idéologique, construite *a priori*, et il n'en sait pas surmonter entièrement la contradiction avec les faits reconnus, comme cela se révèle dans une phrase qui précède immédiatement: «Plus tard l'usage des excréments a aussi disparu en grande partie aux grandes fêtes, de manière que rien ne nous en a été transmis.»

On pourrait soulever encore beaucoup de critiques de détail dans ce genre. J'ai pris quantité de notes, mais il serait fastidieux de les publier ici toutes. Il en résulte que Preuß, dans l'intention de faire valoir à tout prix sa théorie, viole souvent les lois d'une solide argumentation, cite des sources dans un sens absolument différent de celui qui était primitivement en vue, généralise

[1] Seler, Mittell. der Anthrop. Ges., Wien, XXXIV, p. 265.
[2] Mitteil. der Anthrop. Ges., Wien, XXXIII, 1903, p. 192.

là où il n'aurait que le droit de conclure à un cas isolé. Il se peut que, par la hardiesse sans égale dont Preuß a fait preuve, il ait réussi à conquérir une certaine autorité à ses idées; il est, en effet, de tous les théoriciens de la magie antianimiste, celui qui s'est fait estimer le plus vite et dans la plus large mesure. Il ne peut pas être douteux que le contrecoup après la première surprise en sera d'autant plus fort quand les faiblesses du nouveau système se feront sentir. Si donc l'auteur a de l'intérêt pour ce qui est bon et utile dans ses conceptions nouvelles, il fera lui-même à temps les corrections nécessaires.

D'ailleurs en quelque manière il l'a déjà fait. Il a fait un voyage d'exploration au Mexique et il a — selon l'esprit de l'ethnologie et de la folkloristique modernes — essayé de suppléer et d'éclaircir tout ce qu'il y avait de défectueux, d'obscur et d'inintelligible dans les anciens monuments littéraires mexicains en faisant des recherches auprès des tribus encore vivantes, surtout les Cora, Tarahumara etc. Nous ne doutons pas un moment que les linéaments plus clairs et plus marqués de la réalité qu'il y a rencontrée lui suggereront des corrections essentielles à ses opinions d'autrefois. Ceci ressort déjà des petites publications éditées jusqu'ici sur ce sujet, bien qu'il assure que le voyage a confirmé toutes ses vues. Nous attendons donc avec une certaine tranquillité d'esprit la publication proprement dite de ses riches résultats.

L'auteur devra de plus se résoudre à réduire à une mesure raisonnable l'importance démesurée qu'il accorde à la magie dans presque toutes les branches de l'activité humaine. Il aura, p. ex., compris lui-même combien il est directement irritant de voir dérivées de ses sources magiques la religion et les arts. L'étude des mythes de la nature qu'il a recueillis lui fera voir la nécessité de s'informer si les forces qui sont propres aux choses, en raison de leur nature, et qui se manifestent quotidiennement ou régulièrement de nouveau, peuvent être considérées encore comme des forces magiques. Ceci précisément rétrécira considérablement les limites de l'empire de la magie. S'il tient aussi davantage compte de la causalité normale et de la personnification, il pourra, d'un côté, mieux déterminer le concept de la transformation magique, de l'autre, il arrivera à la conviction qu'en remontant les temps, la magie ne peut pas prétendre à un empire sans limites, mais qu'avant elle il y avait déjà la connaissance d'une causalité personnelle s'étendant à l'universalité des choses, c'est-à-dire la religion. Preuß a passé sans attention aucune devant les êtres suprêmes. Il dit dès le début de son article: «N'importe où l'on regarde dans le culte mexicain: partout la magie, à côté d'elle, l'adoration et le culte des dieux comme on est accoutumé de le voir dans une religion» (*A* p. 321). Il doit donc admettre qu'à côté de la magie il y a aussi des dieux personnels. Pourquoi dans tout le cours de l'article fait-il comme s'ils n'existaient point? C'est qu'il a fidèlement retenu de la théorie animiste qu'il doit combattre, l'axiome qu'un dieu personnel ne peut être que le produit d'une évolution plus tardive. Ceci provient ensuite de ce que Preuß, en tentant de se délivrer de l'exclusivisme de l'animisme, qui place la notion de l'esprit au commencement de l'évolution religieuse, tombe lui-même dans le vice opposé d'un exclusivisme non moins prononcé de placer au commencement

la matière (magique). S'il avait mieux saisi la signification de la personnification, il aurait reconnu que la personne forme le commencement, et l'activité intellectuelle encore peu développée n'a pas encore posé la question si elle est esprit ou matière, elle est plutôt inclinée à voir en elle un mélange confus d'esprit et d'une matière quelconque.

Si l'on veut apprécier à leur juste valeur au point de vue de la logique et de la psychologie les opinions de Preuß, il faut tenir compte de sa position agressive contre l'animisme. Il a remporté la victoire sur elle en bien des points du champ de bataille et c'est là le mérite de ses discussions. Il a surtout démontré que la vertu magique attribuée à certains animaux n'avait pas besoin de la formation d'un «esprit», mais que cette vertu est reconnue presque expressément à la substance matériellement égale de tous les individus d'une espèce, qui par là sont privés d'une individualité particulière. Il en résulte une nouvelle et meilleure conception des danses des animaux. Mais c'est de nouveau une pédanterie doctrinaire, quand Preuß veut expliquer de cette manière toutes les danses des animaux. L'imitation des animaux, sans intérêt pratique et par manière de jeu, telle que nous la voyons dans l'art, est prouvée si sûrement pour l'homme primitif par les peintures préhistoriques des cavernes du Sud de la France, du Nord de l'Espagne et des Bushmen, puis dans les danses des Pygmées de l'Afrique Centrale, qu'il ne serait en aucune manière justifié de lui dénier la faculté de l'art dramatique. De même pour les rites phalliques et les autres rites de fécondité, la théorie préanimiste de la magie, telle que la défend Preuß, se révèle comme mieux prouvée que celle de l'animisme. Le chapitre, au contraire, si soigneusement travaillé sur la vertu magique de la défécation et du souffle magique, ne saurait que m'arracher un sourire ironique et ça et là encore autre chose; l'auteur m'a l'air d'être comme hypnotisé ou, disons-le en restant dans la matière, ensorcelé, et ne voit partout que sa magie.

C'est un champ suffisamment vaste du préanimisme magique que Preuß a ouvert. Le mérite qu'il a acquis par là n'est certainement pas aussi grand qu'on puisse lui pardonner entièrement la confusion qu'il a causée par l'exagération de son système, mais il est assez grand pour qu'il faille le reconnaître et le protéger contre la méconnaissance et le dénigrement, en souhaitant à l'auteur d'amener lui-même à la perfection qui manque encore, sa théorie en en éliminant les exagérations et les monstruosités.

6. Ed. Lehmann.

M. Paul Hinneberg publie chez l'éditeur B. G. Teubner (Berlin et Leipzig) un grand ouvrage collectif «Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwickelung und ihre Ziele», dont l'objet est de faire esquisser, par des savants de métier, un tableau de la civilisation moderne dans toute son étendue. Il ressort du caractère d'un pareil ouvrage qui doit reproduire la civilisation actuellement en vigueur, que dans les différentes parties, les opinions trop subjectives, qui ne sont répandues que dans un cercle restreint, doivent être reléguées à l'arrière-plan et qu'il fallait s'en tenir, autant que possible, à l'opinion commune. Mais comme l'éditeur ne pouvait naturellement se poser en maitre

des convictions scientifiques de chaque collaborateur, il était de son devoir de choisir d'abord des hommes dont le point de vue garantissait le maintien du caractère général de son ouvrage.

Si ces principes sont justes, M. P. Hinneberg n'a pas eu de chance dans le choix d'un collaborateur pour l'introduction à la première partie de la troisième section qui traite des religions des peuples primitifs et de l'origine de la religion. Car le Dr. E. Lehmann qu'il a engagé est un adversaire de la priorité de l'animisme et un partisan déclaré de la théorie magique. C'est certainement son droit scientifique, pourvu qu'il apporte les arguments nécessaires à cet effet. Mais il n'est pas de bon aloi de représenter son étude comme l'expression de l'opinion généralement reçue, en lui donnant une place dans cette œuvre collective. Quelque loin qu'elle se soit propagée, la théorie magique n'a pas, en comparaison avec l'animisme, gagné autant de partisans qu'on puisse la représenter comme l'expression générale du mouvement scientifique prédominant. Ceci est évident pour quiconque a lu le chap. II et III de notre étude. Et même intrinsèquement les champions de la théorie magique n'ont pas encore vaincu l'animisme sur tous les points et ne peuvent se regarder comme les maîtres du champ de bataille; bien des attaques étaient prématurées et devront faire place à une marche en arrière. Je puis prendre pour témoin classique de tout cela le Dr. A. Vierkandt qui, lui-même adhérent de la théorie magique, dit dans le No. 2 de l'année XCII du «Globus», paru le 11 juillet 1907, en parlant des assertions de la théorie magique qui combattent l'animisme: «. . . elles sont en partie rejetées, en partie ignorées» (l. c. p. 21). Et à la fin de son propre plaidoyer très énergique en faveur de la théorie magique, Vierkandt calcule encore avec la possibilité que son exposé «ne laisse pas paraître comme suffisamment probable l'existence d'une ère préanimiste» (l. c. p. 64).

Même considérée en soi, l'étude de Lehmann laisse bien à désirer. Son exposition de la théorie magique n'offre rien de neuf; elle n'avance pas la question et reste même, sur des points importants, au dessous de King, de Hubert et Mauss et de Preuß. King avait déjà constaté la différence entre la causalité réelle et magique que Lehmann ne semble pas connaître du tout; Hubert et Mauss avaient à coup sûr mieux expliqué le trait distinctif de la magie que ne le fait Lehmann, et Preuß avait positivement indiqué des événements et des objets dans lesquels une vertu magique préanimiste se manifeste. Wundt a déjà suffisamment prouvé que des affirmations comme: «le sang du tigre confère une force invincible comme le cœur du lièvre rend lâche» (p. 11) ne sont point du tout du domaine de la causalité magique mais traduisent l'animisme classique. Je ferai voir dans le cours du travail que des phrases comme: «C'est du reste un trait distinctif de la logique primitive qu'elle trouve des causalités là où nous, d'après nos connaissances, ne parlons que d'association d'images» affirment une impossibilité psychologique, si par là on veut dire que la «logique primitive» a inauguré son activité par ces fautes. Lehmann est indécis et obscur quand, bien qu'il place la magie au début de l'évolution religieuse, il écrit de nouveau: «D'accord avec cette psychologie il y a cependant aussi une conception de la nature

qui donne le vrai fondement a la magie», la théorie animiste[1]. De cette manière l'animisme est placé chronologiquement à coté de la magie. Mais on n'explique pas comment il se forme psychologiquement. Pour un point fondamental de cette importance comme l'animisme l'est sans doute, ceci aurait été de rigueur, même dans une vue d'ensemble. La tentative de construire les diverses parties de ces théories psychologiquement aurait montré l'inadmissibilité de plusieurs d'entre elles et aurait poussé l'étude dans une direction qui n'est pas mentionnée d'un mot chez Lehmann, je veux dire la question de la notion de la personnalité.

Au début de la «pratique morale» Lehmann place le *tabou*. «Le tabou est toute personne ou chose remplie de la force des esprits ou bien particulièrement exposée à l'action de ces forces. Dans le premier cas, la personne est sacrée, dans le deuxième, impure. En pratique les deux qualités sont identiques, car le saint lui aussi est soigneusement fui et partage dans sa distinction le sort du lépreux» (l. c. p. 17—18). Ce qui revient à dire que le tabou fait en tout cas fuir une personne. Une simple réflexion suffit pour faire voir qu'une semblable institution n'a pu être primitive. Si l'on suppose que la magie a été le commencement de l'évolution religieuse, s'il est admis par tous les partisans de cette théorie qu'au commencement il n'y a pas eu de magiciens, mais que chacun était son propre sorcier, et par là «*tabou*», «rempli de la force des esprits» d'après Lehmann, tous les hommes alors existants auraient dû se fuir; et dans ce cas naturellement aucune évolution sociale n'aurait été possible.

Il faut une grande hardiesse ou beaucoup d'ignorance — je sens parfaitement la dureté de ces expressions, mais je crois qu'elle est justifiée — pour écrire, après les rapports de H. E. Man sur les Andamanais et les communications de Howitt sur les Australiens du sud-est, pour ne parler que de ces deux savants, les phrases suivantes sur les peuples non civilisés: «Le meurtre, le mensonge, le vol, la luxure ne sont pas comptés comme péchés . . . Là où l'on juge d'après des principes ethiques, où la justice, la véracité, la bonté sont considérées comme vertus, la limite des peuples primitifs est déjà passée et chez les peuples non civilisés ceci n'arrive que quand des religions supérieures y ont exercé une influence» (p. 26). On a le droit de s'étonner quand des affirmations d'une telle atrocité se rencontrent dans un ouvrage qui porte fièrement le titre: «La civilisation moderne». Cette «civilisation» sera un jour bien compromise devant les savants de l'avenir.

Le caractère incertain du résumé de Lehmann se manifeste encore à la fin en ce que, bien que la magie ait été placée si résolument au commencement, il ne répond pas catégoriquement à la dernière grave question: «Se trouve-t-il quelque chose chez les peuples primitifs qu'on pourrait appeler croyance en Dieu?» (p. 26). Il parle ensuite de la théorie de A. Lang, mais les appréciations sur elle sont toujours mises dans la bouche d'un «on»

[1] Il est vrai que Lehmann voudrait remplacer le terme «animisme, terme qu'il faudrait éviter à cause de son ambiguité, par «animation de la nature» (Naturbeseelung) ou peut-être par «panvitalisme». Sa thèse est: «Il n'y a pas de limite entre la chose et l'âme, tout est animé ou se laisse animer, tout est voulant ou subordonné à une volonté» (p. 12).

impersonnel; ce n'est que quand il parle de la «défiance méritée» avec laquelle «la théorie inattendue de Lang» aurait été reçue, qu'il manifeste sa propre opinion.

Lehmann n'aurait pas pu trouver une conclusion plus malheureuse et plus défavorable pour son point de vue qu'en ne niant pas la possibilité d'une vérification de la théorie de Lang et en la représentant quand même comme sans importance pour la conception des commencements de la religion. «Par elle, il serait seulement prouvé, écrit-il (p. 27), que même chez des tribus par ailleurs inférieures il peut se trouver une civilisation qui les rend capables de se former une idée de Dieu, sans que nous soyons à même de poursuivre la marche de cette civilisation». Pour comprendre cette phrase quelque peu obscure, il faut tenir compte que Lehmann a, quelques pages plus tôt, cité, en l'approuvant, la phrase d'Ellis: «Ce n'est pas la religion qui amène la civilisation, mais le degré supérieur de civilisation laisse germer des idées religieuses supérieures». Or, d'après «la conviction de l'évolutionisme» (p. 26), l'idée de Dieu est quelque chose de supérieur, donc la civilisation qui l'a produite doit, d'après les principes évolutionnistes, être aussi quelque chose de relevé. Lehmann reconnaît ceci également en parlant plus haut de «tribus par ailleurs» inférieures. Mais quel est ce mystérieux «par ailleurs», par lequel ces tribus relevées au point de vue de la religion et de la civilisation, sont néanmoins inférieures? Tout l'embarras, mais aussi tout le dogmatisme entêté de ces opinions se voit en ce qu'on se cache derrière l'incapacité «de poursuivre la marche de la civilisation». *Habemus confitentem reum:* quand chez des peuples dont le caractère primitif est attesté indubitablement par les sciences ethnologiques, l'idée de Dieu est constatée, on nous arrive avec un *ignoramus* ethnologique. La science ethnologique cependant rejette cet *ignoramus,* elle persiste à savoir effectivement quelque chose sur ce point. Nous avons affaire ici uniquement à l'ignorance très étrange d'un certain courant dans la science des religions, une ignorance dont la science ne peut guère se glorifier, puisqu'elle est ou *crassa* ou *affectata.*

Lehmann lui-même sent que cette finale n'est pas heureuse. Il cherche donc à couvrir sa retraite en disant: «Et la question principale n'est pas du reste, de savoir si des hommes primitifs s'imaginent l'être suprême comme une ou plusieurs divinités, mais quels biens spirituels cet être suprême représente. Naturellement ils ne peuvent pas attribuer à leur dieu des idées morales plus élevées que celles qu'ils possèdent eux-mêmes et qu'ils savent défendre» (p. 27). C'est un fait curieux: jusqu'ici les évolutionnistes, en faisant précéder le polythéisme au monothéisme, avaient toujours qualifié le premier comme un état inférieur et le deuxième comme un degré supérieur, et ceci précisement était, d'après eux, une preuve pour la priorité du polythéisme: et maintenant, tout d'un coup, il serait indifférent de savoir à qui des deux reviendrait la priorité. Ici l'embarras perce aussi bien que peu auparavant. Non, nous persistons à dire: le monothéisme, qui ramène la multiplicité à une unité dominant tout, représente, déjà par là tout seul, des «biens spirituels» par lesquels il se montre supérieur à toutes les autres formes religieuses. Les qualités morales qu'on attribuait à l'époque primitive d'un peuple

au Dieu-Un, Lehmann les trouve déjà exposées plus haut, pp. 168—184. En face de faits ethnologiques, des objections *a priori* restent inefficaces; elles partagent le sort des «antecedent improbabilities» de Sidney Hartland.

On peut constater avec satisfaction qu'un savant qui rejette la primitivité de l'animisme et admet celle de la magie, n'ose cependant pas donner une réponse entièrement négative dans la question du monothéisme des temps primitifs, mais en laisse la possibilité en suspens et cherche par des tergiversations de tout genre à éviter des conséquences qui en découlent[1].

7. A. Vierkandt.

Bien que sans étendue considérable, l'étude de M. Vierkandt «Die Anfänge der Religion und Zauberei», publiée dans le «Globus»[2], compte parmi les publications les plus remarquables sur la magie; elle réalise des progrès importants sur plusieurs points.

Elle se présente comme une suite du travail de Preuß dont il y a été question plus haut (v. plus haut, p. 265 suiv.). Mais elle s'en distingue très avantageusement par une disposition claire[3], par l'enchaînement logique des différentes parties et par cette sage retenue qui fait si souvent défaut à Preuß. Ces qualités durent nécessairement amener des divergences avec Preuß aussi dans les résultats objectifs. C'est ce qui a eu lieu sur des points décisifs. Vierkandt laisse ces divergences plutôt dans l'ombre, je crois qu'il eut été bon

[1] Un amalgame étrange de poésie qui a la prétention d'être profonde, de lectures superficielles et d'un calcul froid de libraire se trouve réuni dans l'article «Tierkultus und Tierfabel» par lequel F. Hart inaugure un ouvrage semblable de vulgarisation scientifique «Der Mensch und die Erde» édité par Hans Krämer. L'auteur est partisan de la magie par métamorphoses. Mais bien qu'il admette (p. 38) qu'elle s'étend à tous les êtres, animaux, plantes, minéraux, il ne fait que décrire longuement les métamorphoses magiques des animaux, comme si la magie avait débuté par elles, et il en déduit les conséquences les plus singulières, tout simplement parce que le plan imposé par le libraire à tout l'ouvrage, exigeait qu'on commençât par le monde animal. Pour le reste, l'auteur n'apporte rien de neuf, mais il a le flair excellent pour le courant prédominant de la magie à métamorphoses et il passe par les oscillations perpétuelles de cette théorie avec une telle habileté que finalement (p. 58) on ne sait plus si vraiment il est partisan de la métamorphose magique ou s'il se tient du côté de la force vitale et par là même du préanimisme de Wundt (qu'il ne reconnaît cependant pas comme tel, l. c. p. 36), qui néanmoins ne diffère que graduellement et non substantiellement de l'animisme de Tylor combattu par Hart. L'auteur ne saisit pas l'essence de la métamorphose et n'a pas tenu compte des idées plus anciennes et plus importantes de la causalité et de la personnification. Somme toute, ce premier article ne justifie pas le titre de l'ouvrage: «Der Mensch und die Erde», herausgegeben von Hans Krämer in Verbindung mit ersten Fachmännern. Les vrais savants de premier ordre qui suivent ne seront pas fiers d'être conduits par un pareil chef et les vrais ethnologues se demanderont avec surprise, pourquoi on a choisi pour traiter ce sujet quelqu'un qui déclare lui-même qu'il n'appartient pas aux savants de profession, auxquels cependant il croit pouvoir donner des conseils (p. 40).

[2] Vol. XCII (1907), pp. 21—25, 40—45, 61—65.

[3] Il y a cependant une phrase qui, malgré tous mes efforts, m'est restée absolument inintelligible: «Erst auf der dritten Stufe begegnen wir derjenigen Gattung von Handlungen, die wir ausschließlich als deren normalen Typus anzusehen meist gewohnt sind, weil sie, wenn auch nicht am häufigsten vorkommen, so doch die einzige Gattung repräsentieren, die mit Reflexionen verknüpft ist, und weil wir so zu handeln wünschen und andere ermahnen» (p. 22).

qu'il leur donnât plus de relief. Une divergence d'une grande portée se trouve en ce que Vierkandt rejette la priorité de la magie sur la religion; il explique d'une manière excellente comment la magie s'est développée peu à peu. S'il n'est pas parvenu à la vérité pleine et entière sur ce point, c'est qu'il n'a pas fait attention à ce qui était antérieur à la magie. Fidèle à sa position, Vierkandt rejette aussi la thèse de Preuß d'après laquelle tous les ornements proviennent de l'intention de se défendre par des moyens magiques (p. 41). Par rapport à l'usage magique des excréments humains, dont Preuß traite au long et au large, Vierkandt observe laconiquement: «Les conceptions et les rites de ce genre paraissent cependant être restés d'une importance relativement limitée» (p. 42).

Un vrai mérite consiste dans la distinction exacte entre la magie à distance et celle à effet proche et dans la preuve de la priorité de cette dernière. Vierkandt cependant veut remonter encore plus haut: «Plus primitives encore sont les formes dans lesquelles le contraste entre la causalité magique et profane n'est pas encore aussi prononcé, et où il commence seulement à se former. Il y a, en effet, une série d'actions de ce genre où l'affinité avec les pratiques de la vie quotidienne est si grande que nous pouvons, dans le sens évolutionniste, les considérer comme des témoignages que la magie s'est successivement développée des actions à causalité naturelle» (l. c., p. 22). Il me semble que la seconde de ces deux phrases, surtout la conclusion soulignée par moi, n'est pas d'accord avec la première. La première phrase admet comme point de départ un mélange de causalité magique et profane; la deuxième, au contraire, fait provenir la magie de la causalité naturelle [donc «profane»], de manière que cette dernière seule serait le point de départ. Je me range absolument à ce dernier avis. Malheureusement Vierkandt oublie presque entièrement cette assertion dans la suite de son exposé et n'atteint pour cela qu'imparfaitement son but.

Dans les actions qui ont une grande affinité avec les pratiques de la vie quotidienne, il distingue celles où l'on se sert de «moyens propres à attirer ou à s'approprier de bonnes influences ou vertus, et celles qui doivent tenir éloignées des influences nuisibles». Cette division est très utile, mais quand il continue: «On peut conjecturer que ces derniers moyens, puisqu'ils supposent moins d'initiative, sont plus anciens», il donne dans ces conceptions philosophiques *a priori* qui lui font également tort ailleurs. Les faits ethnologiques n'autorisent aucunement à placer la magie défensive avant la magie active. Le raisonnement purement psychologique ne le prouve pas davantage; l'animal même a déjà assez d'initiative positive.

Ensuite Vierkandt distingue «en ligne ascendante trois types d'actions par rapport à leur degré de finalité et de conscience de cette finalité». «Sur le plus bas degré il y a les mouvements expressifs et les actions qui ont avec eux une relation directe, p. ex. déchirer dans un mouvement de colère l'image d'une personne, la menace faite à un homme considérée comme simple accès de fureur. La volonté d'arriver à un résultat ne vient ici que dans la dernière phase de l'action. La force motrice de l'ensemble est d'une nature purement subjective» (l. c. p. 22). Vierkandt oublie d'ajouter que seulement à

cette «dernière étape de l'action», où une volonté déterminée s'est déja formée, le fait magique peut entrer en existence; une simple émotion, considérée en elle-même, n'a jamais été désignée comme action magique. Je constate donc qu'ici aussi il fallait d'abord former sur un terrain «profane» et avec plus ou moins de clareté, des actes déterminés de la volonté, à but fixe, avant que la magie pût naitre. — «Au deuxième degré, continue Vierkandt, se trouvent les actions analogiques. Un procédé qui avait été, sur son domaine, rationnel, c'est-à-dire répondant à un but et accompagné peut-être aussi de la conscience de cette finalité, est transporté ici à de nouveaux phénomènes vis-à-vis desquels il semble disproportionné. L'action qui tend [à ce nouvel objet] peut être provoquée par la simple impression que fait le nouvel objet, sans qu'il soit question d'une intention; en tout cas cette intention, quand il y en a une, ne repose pas sur une réflexion adéquate». Par les paroles «un procédé qui avait été, sur son domaine [le domaine «profane»], rationnel, c'est-à-dire répondant à un but», l'auteur concède que la finalité des actions sur le domaine profane a précédé la magie; il va même jusqu'à admettre qu'elle «est peut-être accompagnée de la conscience de cette finalité». Je ne comprends absolument pas ce «peut-être». Dès qu'il n'y a pas de conscience de la finalité, il ne peut être question que d'actions dirigées par l'instinct vers un but. Or il est évident que jamais un phénomène magique ne peut naître d'actions semblables, autrement l'animal devrait aussi cultiver la magie. Donc ici également la connaissance de la finalité et la tendance vers elle «sur le domaine profane» précède la magie.

Si M. Vierkandt n'a pas reconnu cela, il faut y voir la cause qui l'a empêché d'arriver à une conception entièrement exacte. En concentrant son attention à prouver le caractère secondaire de l'animisme — entreprise bien justifiée —, il n'a pas vu qu'il y avait aussi à éviter des écueils de l'autre côté. Une méprise fatale lui a joué de mauvais tours. «Une condition essentiellement négative, écrit-il, pour l'existence de la magie c'est, chez l'homme primitif, le manque d'idées nettes sur la causalité. Ce manque a une raison subjective et une objective; d'un côté il provient du manque de clarté et de la confusion dans les pensées, d'un autre côté la connaissance de la réalité des choses fait défaut» (l. c. p. 44). A la page 40, il parle d'une «conception vague et confuse du monde et du caractère apathique et instinctif de l'activité que nous avons le devoir de supposer au degré de l'évolution qui vient ici en considération». Ce «devoir de supposer», qui provient d'hypothèses étrangères à la magie, est la *causa remota* de l'erreur de Vierkandt. Elle favorisa la naissance de cette méprise qui devint ensuite la *causa proxima*. Il n'y avait pas de «confusion et de manque de clarté dans l'activité intellectuelle» pour la connaissance et la pratique de la causalité sur le «domaine profane» qui devait précéder la magie; on y reconnut plutôt clairement de vraies relations de causalité, p. ex. surtout dans la fabrication des instruments, et on les utilisa d'une manière ingénieuse pour ces temps. La «confusion et le manque de clarté dans l'activité intellectuelle» ne commença que quand on appliqua ces connaissances à d'autres champs d'action, où elles furent poussées par des associations d'idées et de fausses analogies.

L'existence de cette connaissance nette et exacte et sa mise en pratique sur le domaine «profane» antérieurement à la magie ont été prouvés très habilement par M. Vierkandt lui-même, en renvoyant toujours de nouveau aux analogies de la vie quotidienne (p. 23 ss.). Ainsi, par rapport au remède magique de sucer les maladies sous forme de petites pierres, il observe avec raison: «Des maladies sont en effet souvent causées du dehors par des flèches ou des pointes de javelots en pierre, par des épines, des éclats, des pointes en os qu'on cherche naturellement à sucer ou à exprimer.» Cette partie du travail de M. Vierkandt a une valeur durable[1]. Elle n'a que le défaut de ne pas mettre assez en relief que la connaissance de la causalité et son application existaient déjà sur le domaine «profane» avant que la magie ait pu se former. Comme Vierkandt n'y a pas pris garde, les effets si importants pour la première origine de la religion, qui durent déjà être le fruit de cette phase de l'évolution antérieure à la magie, lui échappèrent également.

Il est en revanche entièrement exact quand Vierkandt dit: «Dans tous ces cas, le manque de clarté dans les idées sur la causalité n'est qu'une condition essentielle; la vraie cause génératrice de l'erreur se trouve dans l'influence que nos sentiments exercent sur nos idées, là où ils ne sont pas en face d'une science certaine» (p. 44). S'il en est ainsi, Vierkandt aurait dû aussi traiter plus en détail de cette influence des sentiments, comme Hubert et Mauß et, d'une manière encore plus intense, King, l'avaient déjà fait. Il aurait alors aussi constaté que le manque de clarté dans la notion de la causalité n'est pas seulement une condition préalable pour l'action des sentiments, mais que les sentiments à leur tour sont les générateurs de la confusion dans la région intellectuelle; ils favorisent la naissance d'associations, ils affaiblissent le raisonnement critique, puis ils le rendent partial et manistique. Les sentiments vivaces, les désirs ardents qui naissent alors constituent un sol fertile pour la magie.

Je puis adhérer presque sans réserve au chapitre dans lequel Vierkandt prouve que la magie à distance a tiré son origine de la magie à effet proche (p. 41 ss.). Il a eu surtout la main heureuse en intercalant une forme intermédiaire entre la magie à distance et celle à effet voisin, c'est ce qu'il appelle la

[1] Quiconque est versé quelque peu dans la littérature ethnologique et sait combien vive est la controverse autour de la prétendue ignorance des habitants de l'Australie Centrale par rapport à la connexion entre le coït et la conception, ignorance affirmée par Spencer et Gillen, n'allèguera plus ce cas comme un argument invincible pour prouver le manque d'idées nettes sur la causalité, comme le fait l'auteur (l. c. p. 44). Je crois avoir montré, dans mes articles: «Die Stellung der Aranda» (Zeitschrift für Ethnologie, 1908, p. 866–901, spéc. 899 s.) et «Die soziologische und religiös-ethische Gliederung der australischen Stämme» (Zeitschr. f. Ethn. 1909, p. 372–375) qu'il n'y a là vraiment rien de primitif. Les trois autres cas que Vierkandt cite encore, sont également assez problématiques. Mais même s'ils étaient à l'abri de toute discussion, qu'est-ce que cela signifierait vis-à-vis de la multitude d'idées nettes sur la causalité et d'actions qui s'y appuient, telles que nous les trouvons avec toute évidence dans la vie des Australiens du Centre! Mais c'est déjà une forte dose d'attachement opiniâtre à la théorie, qui se révèle dans la phrase suivante: «Combien moins doit-on attendre de l'homme primitif qu'il sache distinguer la pluie d'autres douches d'eau, les nuages naturels des artificiels, produits par la fumée du tabac, le soleil d'un autre feu» (p. 44). Tout en laissant de côté tout le reste, nous posons une question: «L'homme vraiment primitif a-t-il déjà fumé du tabac?»

magie initiale [Anfangszauber]. «Pour elle, il y a, si on considère la chose logiquement et de notre point de vue, une confusion entre le commencement d'une action [dans le sens juridique on dirait la tentative] et l'action achevée. Ainsi p. ex. quand les Aruntas font bourdonner la churinga, le rhombe, pour inspirer l'amour à une femme à distance.»

Je me sépare davantage de Vierkandt quand il essaie de décrire les rapports de la magie avec la religion. Il parle d'abord sur les débuts du culte. Il concède qu'un certain nombre d'actions du culte se sont développées d'une manière indépendante; pour la majorité cependant, on peut regarder comme certaine leur origine magique. A côté de quelques autres formes, ce sont les mystères ou sacrements et les cérémonies saintes sur le front, comme la cène, le baptême, la bénédiction de l'eau dans l'église chrétienne qui portent le plus distinctement l'empreinte de cette origine hétérodoxe (l. c. p. 61). Cette opinion est, actuellement, très à la mode dans certains milieux, mais ceci n'empêche pas qu'elle ne contienne une bonne dose de superficialité et de manie systématique. Il faudra quand même admettre qu'au temps où ces sacrements furent institués comme tels, comme sacrements de l'Eglise, le concept de l'âme et par là l'opposition entre le spirituel et le matériel, et de plus la faculté de symboliser, étaient pleinement développés, même si on voulait refuser cette dernière à l'homme primitif. On ne pourra pas davantage nier qu'ici également on avait l'intention de représenter quelque chose de spirituel par un élément corporel. Quelle que fût autrefois la fonction extérieure de ces rites — la preuve exacte qu'ils en aient eu une reste encore à fournir —, dans le moment où ils furent appelés à former des sacrements, leur caractère magique, si jamais ils en auraient eu auparavant, cessa immédiatement.

Il est bien vrai que les sacrements veulent être plus que de simples symboles. Ils restent néanmoins loin du caractère objectif propre à la magie. Car ils obtiennent leur vertu exclusivement de la volonté d'une personne, de Dieu. De plus, leur effet n'a lieu que quand il y a, en même temps, dans l'âme de celui qui reçoit le sacrement une disposition éthique, et il y a des cas, comme p. ex. dans le baptême de désir, où une disposition éthique seule suffit, sans que quelque chose de matériel entre en fonction.

En traitant de la prière, Vierkandt se rend coupable d'une légerté vraiment étrange. Il suffit, pour le faire voir, de juxtaposer ses assertions.

1° «Certaines formes simples de la prière paraissent bien être primitives... Il est évident qu'il y a là une simple imitation du commerce par le langage qui se fait entre les hommes» (l. c. p. 62). Voilà qui est très bien raisonné; il y a donc des formes de prières qui ne proviennent pas de la magie.

2° «D'un autre côté, on peut constater avec une netteté particulière que bien de fois la prière tire son origine de la magie, et dans ce cas, de préférence de la magie des noms et des mots» (l. c.). On ne peut pas nier qu'il y a également des formules de prières qui proviennent de la magie par la voie indiquée. Mais il faut contester énergiquement qu'elles constituent, par rapport aux autres formules, la majorité, ou même qu'elles soient en proportion bien considérable. La base de la première espèce de prières, le commerce de l'homme avec son semblable, est si éminemment naturelle, si universellement répandue

qu'en comparaison l'existence de la magie des noms, des mots, du souffle, dont la deuxième espèce de prière est réputée tirer son origine, doit être désignée comme quelque chose de sporadique.

3⁰ «Le point de départ de la prière [donc de la prière en général] se trouve par conséquent dans la réunion des deux espèces de magies, celle du commerce par le langage et celle des noms, dont l'une s'est développée jusqu'à la prière à la divinité, la deuxième à l'invocation de son nom» (l. c.).

Il est manifeste que de la majeure 1⁰ et de la mineure 2⁰ la conclusion 3⁰ ne découle pas. Je laisse à Vierkandt le soin d'y mettre ordre.

Quand Vierkandt passe ensuite à discuter «les plus anciens éléments idéologiques de la religion», nous y rencontrons le deuxième défaut fondamental qui l'a empêché d'arriver à la vérité entière.

Il y distingue «deux phases plus simples auxquelles vient s'ajouter en troisième lieu l'animisme» (l. c. p. 62). «Le plus bas degré est la conception générale d'objets ou de corps doués d'une vertu particulière, de substances magiques, comme nous dirions de notre point de vue.» Je dois dès maintenant contredire M. Vierkandt ou plutôt faire remarquer qu'il se contredit lui-même. Il a observé que le point de départ a été la confusion de la force profane et de la force magique, donc quelque chose que, «de notre point de vue», nous ne pouvons pas tout simplement désigner comme l'époque des substances magiques[1]. Vierkandt a oublié tout cela ici et accepte à la théorie de Preuß qu'il voulait cependant réfuter.

La deuxième étape se trouve, d'après Vierkandt, dans la conception anthropomorphique de la nature, ou en termes plus généraux, «dans la conception par analogies, ou égocentrique».

Ici donc, presqu'à la fin de toute l'étude, paraît pour la première fois la personnification, mais on ne lui consacre que 20 petites lignes, dans lesquelles Vierkandt ne réussit pas à saisir l'importance de ce facteur qui, en union avec le principe de causalité, est la base de l'origine de la religion. Voilà le deuxième vice essentiel dans le travail de Vierkandt. Ici également où il fait finalement mention de la personnalité, il lui assigne la deuxième place, après la conception de substances et de corps. Quelle est la raison de ce procédé? Il est nécessaire de poser cette question, car dans une note il explique: «Elle [la deuxième phase] doit seulement être distinguée formellement de la première; il n'est pas besoin qu'elle le soit chronologiquement, tandis que toutes les deux doivent précéder la troisième [l'animisme]» (l. c. p. 63, Note). S'il en est ainsi, les termes «phase, degré», ne sont plus à leur place, car ils signifient toujours une succession chronologique dans l'évolution du bas en haut. Vierkandt lui-même favorise cette manière de voir en désignant la première étape comme la plus basse. Si donc il ne veut pas que la deuxième se soit formée de la première, il aurait dû déterminer les rapports

[1] Soit dit en passant, l'*orenda* des Iroquois, l'*arunquiltha* des Australiens du Centre, le *mana* (V. écrit constamment *manna*, ce qui est inadmissible au point de vue linguistique) des Melanésiens ne sont pas des substances, mais des forces, des facultés qui peuvent adhérer à différentes substances.

intrinsèques des deux degrés de quelque autre manière. On ne peut pas lui faire grâce de ce reproche, même en se plaçant à son point de vue.

Précisément par cette négligence de la personnification, M. Vierkandt s'est privé d'une arme particulièrement efficace contre la priorité de l'animisme[1]. En conséquence, sa polémique contre ce système lui a inspiré si peu de confiance qu'à la fin il compte, tout résigné, avec la possibilité que «les arguments qu'on vient de lire ne laissent pas paraître comme suffisamment probable l'existence d'une époque préanimiste» (l. c., p. 64). Il se contente finalement de l'animisme à la Wundt. Quoi qu'il dise sur celui-ci et sur l'âme corporelle qui y fait pendant, il reste établi que l'animisme de Wundt ne diffère de celui de Tylor que graduellement, et non essentiellement. On aurait donc à constater que la théorie magique de Vierkandt désespère de supplanter la théorie de l'animisme dans ses points essentiels. Rien de plus juste; car elle n'en a pas la force. Ce n'est que dans le pouvoir d'une théorie qui laisse de côté pour le commencement toute distinction entre l'âme et le corps et place l'idée de la personnalité une au début de toute évolution; une hypothèse qui considère comme première chose la matière, la substance, donc un corps par opposition à un esprit, ne le pourra jamais.

Il est très curieux que M. Vierkandt, qui veut écrire sur les commencements de la religion et de la magie et qui sait relater tant de choses sur les pratiques magiques des Australiens, ne mentionne pas un seul mot sur les «Etres Suprêmes» des tribus du Sud-Est de l'Australie et les vives controverses auxquelles ils ont donné lieu, surtout parmi les ethnologues anglais. La nécessité d'une bibliographie internationale universelle pour l'ethnologie tout entière s'impose de nouveau en face de semblables expériences.

8. E. Sidney Hartland.

Déjà dans le chapitre précédent, nous avons appris à connaître M. E. Sidney Hartland comme un des adversaires de Lang et nous en avons parlé en détail[2]. Nous le rencontrons de nouveau ici. Car il n'a pas seulement fait œuvre de polémique négative; il a aussi émis une théorie positive et celle-ci se meut, en substance, dans les ornières de la théorie magique. Elle se distingue néanmoins des autres par une plus grande attention qu'elle accorde à un des éléments les plus importants, la signification de la personnalité. Pour cette raison nous en parlons précisément ici, à la fin du chapitre consacré à la magie, sur le point de retourner à notre propre thèse.

E. Sidney Hartland a expliqué en détail sa théorie dans sa «Presidential Address», dans la section anthropologique du «British Association Meeting»,

[1] A l'aide de celle-ci, il aurait aussi mieux expliqué la coutume de lier les cadavres et de broier leurs membres qu'il ne l'a fait par la supposition d'une force magique dans le cadavre nu, ce qui est encore plus théorique que la croyance en un esprit. Car la première n'est jamais mentionnée dans les documents primitifs, dans les rapports, mythes et contes des indigènes; elle est un produit exclusif de la science européenne. Ce qui est vrai c'est que l'indigène croyait primitivement que toute la personnalité indivisée du mort continuait à vivre quelque part et que, comme pendant la vie, on ne pouvait s'approcher d'elle qu'au moyen de ce que nous appelons maintenant le corps.

[2] V. plus haut, p. 161—188.

tenu à York en 1906; malheureusement ce document ne m'est pas accessible. Mais il en donne lui-même un extrait dans la «Presidential Address» de la première section «Religions of the lower culture» du troisième congrès international pour l'histoire des religions[1]. Cet extrait sert ici de base à notre travail. Puisque Hartland a lui-même fait ce résumé, je puis, pour la plupart, me servir de ses propres termes. «L'homme primitif, commence Hartland, entouré du monde inconnu, était subjugué par le respect [awe] et l'admiration et par le sentiment de la puissance qui se cachait sous les phénomènes extérieurs. En interprétant ces événements d'après les conceptions de sa propre conscience, il les considérait comme les manifestations d'une personnalité. Toute personnalité qui se manifestait de cette manière, avait des besoins [needs] et des potentialités analogues à ceux qu'il ressentait en lui-même. Il était inévitable qu'il fît des efforts pour se concilier ces personnes ou les contrôler. Heureusement qu'il possédait pour cela dans sa propre potentialité des moyens nombreux. Cette potentialité inhérente à l'homme est nommée *orenda* chez les tribus Iroquoises de l'Amérique du Nord, *wakan* chez les Sioux, *manitowi* chez les Algonquins. Sous l'une ou sous l'autre forme elle existe probablement chez tous les peuples de civilisation inférieure» (p. 28).

Il me semble que dans la conception du premier homme rempli d'admiration et d'un respect farouche, Hartland idéalise encore plus que maint poète ou maint père de l'Église. C'est en tout cas un tableau fantaisiste, ce n'est pas même une hypothèse, car il manque de faits positifs à l'appui. Bien au contraire, les faits positifs que nous possédons sur l'homme le plus primitif et ses instruments, nous le font voir, comme je l'ai déjà fait remarquer à Marett[2], non pas comme un rêveur effarouché, mais comme un ouvrier actif et celà non seulement sur le terrain mystérieux de la magie, mais aussi sur celui de la vie prosaïque de tous les jours. Au milieu de cette activité il apprit, comme je l'ai exposé contre Preuß[3], à appliquer le principe de causalité au monde extérieur. Un autre argument que nous fournit toute l'humanité, le langage, nous montre, quelque loin que nous pénétrions dans ses couches, que l'homme a formé des idées universelles et fait des raisonnements. A l'aide de ces trois opérations: formation des idées universelles, raisonnement, application du principe de causalité, l'homme n'apprit pas seulement à subjuguer la nature extérieure, mais à se l'approprier aussi intellectuellement, à la comprendre. Quelque important qu'il soit que Hartland ait compris la signification de la

[1] Transactions of the third International Congress for the History of Religions, Oxford 1908, vol. I, p. 21—32. Dans cette adresse, les faits ethnologiques de l'Australie sont représentés dans le même sens que j'ai dû rejeter ailleurs (plus haut, p. 161 ss.). M. Hartland n'avait pas encore eu, en ce moment, sous les yeux notre exposé. Dans une note (p. 24) il observe qu'il ne peut pas encore «as at present subscribe» à l'opinion énoncée plus haut, p. 136 ss., à savoir que les Australiens du Sud-Est forment la couche la plus ancienne des populations de l'Australie. Mais alors nous n'avions donné qu'une esquisse de la preuve; l'exposition détaillée n'est venue que plus tard, plus haut, p. 201—242, et dans mon travail: «Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme», Zeitschrift für Ethnologie, 1909, p. 329—344.

[2] V. plus haut, p. 259.

[3] V. plus haut, p. 270.

personnalité pour l'évolution du premier homme, il est regrettable de le voir ajouter un second tableau fantaisiste au premier, quand il pense que dans ces temps, l'homme a conçu toute activité ou manifestation quelconque d'une qualité à la manière d'une activité personnelle. Comme je l'ai démontré contre Preuß, il avait déjà eu le loisir de comprendre dans sa propre activité la différence entre actions personnelles et événements impersonnels, purement matériels. Ce que Hartland dit dans la suite sur l'*orenda* provoque de même vivement la critique. Laissons le cependant d'abord exposer plus en détail son opinion.

«Le seul point sur lequel je dois attirer l'attention, c'est l'indétermination de cette potentialité de l'*orenda*. Tant pour sa direction que pour son étendue il est indéterminé, mystérieux. Il est vrai que les différents personnages, réels on imaginaires, n'en sont pas pourvus dans une mesure égale. Mais c'est une atmosphère, une influence, qui procède de chacun d'eux, et semblable à une odeur tantôt pénétrante, tantôt faible, tantôt passagère, il est impossible de lui assigner des limites» (p. 28).

Quelque grand que soit le mérite relatif de Hartland d'avoir soutenu, vis-à-vis d'Arthur Lovejoy, qui s'est prononcé pour le contraire dans «The Monist», vol. XII, que la force mystérieuse n'est pas inhérente à toute chose, mais seulement à tout personnage, nous devons néanmoins avouer que ceci est loin d'être suffisant. Ainsi, H. Codrington dit dans son ouvrage «The Melanesians»[1], source classique de notre connaissance de ce *mana* qui n'est pas moins célèbre que l'*orenda* et ses analogies en Amérique: «Mais cette force, bien qu'impersonnelle en elle-même, est toujours attachée à une personne quelconque qui la dirige; tous les esprits de la nature [spirits] l'ont, les esprits des ancêtres [ghosts] l'ont généralement, entre les hommes il n'y en a que quelques-uns à l'avoir.» Donc pas même tous les «ghosts», tous les personnages fictifs, ont le *mana*, beaucoup moins toutes les personnes humaines, réelles. Bien plus: ceux-ci n'ont d'eux-mêmes aucun *mana*, comme Codrington l'atteste de nouveau expressément: «Mais aucun homme n'a cette force de lui-même; tout ce qu'il fait [quand il est arrivé en possession du *mana*], il le fait à l'aide d'[autres] êtres personnels, d'esprits de la nature ou des ancêtres»[2]. Voilà donc déjà trois grandes sphères dans lesquelles il n'y a pas de *mana* par soi-même: l'activité des choses impersonnelles, l'activité des personnes humaines, l'activité de quelques-uns au moins des esprits des ancêtres. Peut-être pourra-t-on admettre que les esprits des ancêtres, qui étaient autrefois des hommes ordinaires, ne possèdent pas non plus de *mana* d'eux-mêmes. Je montrerai dans mon travail, «Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker»[3], en traitant de la religion et de la mythologie des Mélanésiens, la provenance du *mana* pour les esprits proprement dits [spirits] et par là aussi l'origine du *mana* en général; il y aura là plus d'une surprise pour maint ethnologue. Quant aux trois catégories mentionnées plus haut, puisqu'elles ont manifestement quelques qualités et

[1] Oxford 1891, p. 119.
[2] L. c., p. 191.
[3] Denkschriften der kaiserl. Akad. der Wiss. in Wien, phil. hist. Kl., Bd. 53, Abh. III.

puissances et exercent déjà une certaine activité d'elles-mêmes, il en ressort qu'il y a, même chez elles, un large cercle de forces et de facultés qui n'ont absolument rien à faire avec le *mana;* ce sont les forces et les facultés ordinaires, «naturelles» en opposition au *mana,* qui ne communique que des facultés «surnaturelles». C'est aussi l'opinion de Codrington, quand il écrit: «*Mana* est ce qui aide à exécuter une chose qui dépasse les forces ordinaires des choses et qui est au-dessus du cours ordinaire de la nature»[1]. Maintenant le *mana* pourra s'étendre considérablement sur le domaine de la réalité et de la nature, mais celui-ci ne sera jamais complètement absorbé; il restera toujours, même pour les Mélanésiens, une réserve de forces naturelles qui n'ont rien à faire avec le *mana.*

Si, par là, les vues de M. Hartland sur cette force mystérieuse paraissent inexactes, puisqu'elle n'est pas indéterminée dans cette mesure infinie comme il le représente, on comprendra bientôt que c'est encore beaucoup plus le cas, quand il continue: «Les relations de l'homme avec toutes les personnalités non humaines sont considérées comme analogues aux relations des hommes entre eux; l'homme doit invoquer et apaiser des êtres plus puissants que lui; il peut en diriger d'autres, les contrôler, se les soumettre ou même les anéantir. En tout cas, il atteint son but par des œuvres et des paroles; c'est là l'expression de sa volonté, sa potentialité mystique, son *orenda*» (p. 29).

Nous devons déjà derechef nous arrêter pour constater chez M. Hartland un manque de clarté et peut-être une inexactitude, et en empêcher les conséquences néfastes. Il n'y aura aucun ethnologue, même entre les partisans de M. Hartland, qui ne sera surpris d'entendre qu'on désigne comme un *orenda* de l'homme, l'influence exercée par la simple imploration. Voilà qui est tout neuf et une opinion tout à fait propre à Hartland. On voit par ce qui précède, combien peu elle est fondée. S'il y a quelque chose de naturel à l'homme, c'est l'usage de la parole et la supplication par le langage; pour ce pouvoir, point n'est besoin d'un *orenda.*

M. Hartland continue: «Elles [les actions et les paroles] sont des rites magiques ou religieux. Quand elles s'adressent à des êtres transcendants dont il se croit entouré et dont il doit s'approcher avec crainte et respect, nous les appelons [rites] religieux. S'ils s'adressent à des êtres auxquels il peut imposer une contrainte, nous les appelons magiques. Mais ici aussi la ligne de démarcation n'est pas tirée avec exactitude. L'*orenda* de l'homme, ou tout au moins l'*orenda* de quelques hommes, arrive parfois jusqu'à contraindre même les êtres transcendants de son imagination. C'est pourquoi des procédés magiques sont entremêlés aux rites religieux les plus solennels» (p. 29).

Ici également, il y a à mettre le doigt sur plus d'une inexactitude. Comme nous l'avons déjà observé, il y a, à côté des «rites», de simples invocations sans action, et même les «rites» ne sont, dans la plupart de cas, rien autre chose que des prières symbolisées et plus tard matérialisées, pour lesquelles l'*orenda* n'est également pas requis. Il est ensuite faux qu'il y ait chez toutes les tribus des individus qui peuvent contraindre, par leur *orenda,* même les

[1] L. c., p. 118—119.

êtres transcendants, même ceux d'un degré supérieur et surtout l'Être suprême. Ils sont assez peu nombreux, les peuples chez lesquels ceci se réalise, et de ceux-ci les plus nombreux ne sont plus, depuis longtemps, des peuples primitifs, mais des civilisés qui eux-mêmes marchent déjà vers la décadence. Chez le plus grand nombre et surtout chez les peuples les plus primitifs, on ne peut toucher l'Être suprême que par des prières et des actes d'obéissance [et par des sacrifices] pour qu'il accorde, par un acte de libre bonté, ce que l'on demande. La proposition: «des procédés magiques sont entremêlés aux rites religieux les plus solennels» est erronée dans cette universalité, et absolument insuffisante comme prémisse de la conclusion à laquelle elle doit conduire.

Cette conclusion, Hartland la formule en ces paroles: «D'après cette théorie, la magie et la religion sortent de la même racine. Oui, je me tromperais à peine en changeant de métaphore et en disant: la magie et la religion sont les deux côtés d'une médaille» (p. 29). Telle est l'opinion de Hartland. La source et la médaille uniques sont naturellement l'*orenda* mystérieux, pénétrant toutes choses. Or nous avons montré que cet élément mystérieux est loin d'avoir une importance si universelle et que nous n'avons pas de preuves positives pour en faire le point de départ de toute l'évolution.

Il faut savoir gré à M. E. S. Hartland de s'être mis, par cette conclusion, en opposition décidée avec Frazer qui place la magie avant la religion et fait naître cette dernière du désespoir de la première. Il tâche néanmoins de prendre une position conciliante en disant que Frazer et ses partisans s'approchent plus de ses opinions qu'ils ne le croient; qu'il importe seulement de savoir ce qu'on entend par religion; l'homme primitif n'a certainement pas distingué entre actes magiques et religieux et le penchant pour le rituel a bientôt conduit, chez certaines tribus, à un étouffement de la religion par la magie (p. 29–32).

M. Hartland exerce aussi ses fonctions d'intermédiaire vis-à-vis de la théorie de A. Lang par rapport à «un relatively supreme being»; mais ici il ne fait pas autant d'avances. Il dit: «Il se peut bien que parmi les puissances ou personnalités dont l'homme primitif s'imaginait être entouré, l'un ait parfois, au cours des temps, obtenu une prédominance plus ou moins assurée. Dans un cas semblable, plus les autres êtres s'effacèrent, plus la puissance prédominante a pu s'approprier leurs attributs et a pu donner occasion à différents mythes et usages mal définis, tel le sommet d'une montagne qui rassemble autour de lui les nuages et condense les eaux de l'atmosphère environnante. On serait alors tenté d'attribuer à cette puissance tout ce qui a jamais captivé l'imagination ou ce qui avait besoin d'une explication dans le monde extérieur ou les us et coutumes d'une tribu. Elle pouvait donc devenir un *Bundjil* ou un *Puluga*. Mais nos connaissances ne nous permettent pas jusqu'ici d'affirmer que ce chemin ait été le cours immuable de la pensée humaine» (p. 32).

Tout en remerciant M. Hartland, nous devons énergiquement décliner de semblables essais de conciliation. Nous sommes complètement de son avis quand il dit que «nos connaissances ne nous permettent pas jusqu'ici d'affirmer que ce chemin ait été le cours immuable de la pensée humaine». Admettre que «parfois» et «au cours des temps», parmi la multitude des êtres imaginaires il se soit formé une fois un être suprême, c'est tout-à-fait la vieille

hypothèse de Tylor dont nous avons assez montré l'insuffisance complète et ethnologique et psychologique; d'animiste qu'elle était, elle s'est transformée en théorie magique, ce qui ne change rien de ses caractères essentiels. Une fois que Hartland a eu la bonne idée de placer au commencement au moins l'idée générale de la personnalité, qu'est-ce qui l'aurait empêché de faire débuter toute l'évolution par la grande et suprême réalisation de cette idée: l'être suprême? Rien autre chose que le manque de connaissances en ethnologie générale: Hartland s'est exclusivement voué à l'étude de la mythologie et de la religion; c'est ce qui l'a empêché de faire suffisamment attention à la structure et la succession des couches ethniques, pour constater quels sont les peuples réellement primitifs, et quels sont secondaires et tertiaires. Rien autre chose ensuite que des connaissances défectueuses dans la linguistique qui témoigne que l'homme, n'importe où nous le connaissions, a été à même de former des idées universelles, de condenser la multitude des choses en groupes et tous les groupes en une conception de l'univers entier; et tant pour chaque objet en détail que pour l'univers entier il a cherché leur auteur et en appliquant le principe de causalité qu'il s'était acquis, il est parvenu à le connaître par un jugement rationnel.

Telle est notre théorie et heureux d'être débarrassé de la polémique fastidieuse, nous allons, plein d'un joyeux courage, rassembler les pierres de cet édifice. Car nous ne concluons pas *a priori:* nous croyons qu'une théorie a besoin de preuves positives. Pour deux des peuples les plus primitifs, les Tasmaniens et les Australiens du Sud-Est, nous croyons avoir fourni les preuves, autant qu'il est du reste possible; pour d'autres peuples nous avons tracé les grandes lignes de l'argumentation. Nous mettons la main à l'œuvre, *Deo adjuvante,* pour compléter la chaîne de nos preuves.

Nous espérons que M. E. Sidney Hartland, à son tour, ne se contentera pas d'avoir établi une théorie intéressante, mais qu'il s'efforcera de fournir aussi les arguments positifs à l'appui, ce qui est d'autant plus urgent que déjà maintenant nous pouvons mettre le doigt sur bien des défauts et des inexactitudes de sa nouvelle théorie.

En attendant, la belle image qu'il déroule à la fin de son discours est moins en faveur de sa propre conception que de la nôtre. La géologie ne connaît pas d'exemple qu'une cime de montagne se soit formée par l'effacement progressif d'autres cimes et leur absorption en une seule. Mais c'est un fait bien ordinaire dans l'histoire de la terre qu'une haute montagne se décompose sous le choc des tempêtes, de la pluie et d'autres influences atmosphériques et que les torrents et les fleuves fassent descendre les masses du terrain dans les larges plaines, de manière que, ou bien tout le massif de la montagne disparaît ne laissant que quelques collines insignifiantes, ou bien qu'il est déchiré en une multitude de petites crêtes qui naturellement n'atteindront jamais la hauteur de l'ancienne montagne. Ici donc, sans aucun doute, l'existence de la cime haute et puissante est l'état primitif, la division et le déchirement est l'état postérieur. Eh bien! nous croyons que, pareillement, dans l'évolution de la religion, la cime de l'Etre Suprême, se baignant dans l'aurore de l'éternité et dépassant de sa hauteur tout son entourage, a constitué l'élément primitif.

9. Résultats positifs de notre critique de la théorie magique.

Dans les excursions critiques que j'ai dû faire ici avec les représentants de la priorité de la magie, je me suis sincèrement efforcé, non seulement d'exposer les erreurs rencontrées comme telles et de les réfuter, mais aussi de mettre en relief les progrès réels de la science dus au travail de ces auteurs, et de les accroître encore par ma collaboration personnelle. Cela doit se dire aussi de la nature et de l'origine de la magie. Je ne me suis pas contenté d'en démontrer, par des arguments négatifs seulement, l'origine postérieure à la religion. Car, comme je l'ai déjà fait remarquer plusieurs fois, moi aussi je suis d'avis que l'animisme qui a régné jusqu'ici en maître, avait ce désavantage qu'on n'a pas assez apprécié l'importance de la magie pour l'évolution de la religion. De plus, je pense que plusieurs genres de magie n'avaient pas, pour pouvoir surgir d'abord, besoin de l'animisme; c'est pourquoi, on est porté à conjecturer qu'ils se sont produits non seulement sans l'animisme, mais même avant l'animisme; je concède toutefois qu'à l'appui de cette assertion, il faudrait apporter des preuves encore plus sûres et plus étendues que cela n'a été le cas jusqu'ici. Il faut convenir cependant que les investigations faites jusqu'à présent, ont déjà répandu beaucoup de lumière sur la nature et l'origine de la magie.

Il nous paraît toujours, que King a le mieux démontré l'origine de la magie proprement dite. Ce que Hubert, Mauß et Vierkandt en disent, ne va pas au fond des choses, mais surajoute pourtant au fondement que King a posé. Preuß n'apporte pas une théorie générale sur l'origine de la magie, il fixe une série de faits concrets desquels procèdent, comme d'une source abondante, des idées et des pratiques de magie.

Ainsi j'adhère à King, quand il fait procéder la magie de l'aspect de choses nouvelles, inaccoutumées, qui ne se laissent pas rattacher à d'autres phénomènes déjà clairement connus, mais qui sont trop importants pour former une quantité simplement négligeable (voir plus haut, p. 250 suiv.). Ainsi se produit, dans chaque cas particulier, un degré d'excitation et de surexcitation psychologique qui engendre des associations d'idées; celles-ci combinent, à leur façon, le phénomène aperçu avec d'autres phénomènes, soit comme cause, soit comme effet, soit comme l'un et l'autre ensemble.

Quand Hubert et Mauß représentent comme origine de la magie le besoin social vivement ressenti par tous (cfr. plus haut, p. 261), cela semble, de prime abord, quelque chose de neuf, une explication tirée de la volonté, tandis que celle de King se tient plutôt du côté de l'intelligence. On se tromperait cependant, en n'appliquant pas à ces cas mêmes le principe de King: ce ne sont pas tous les besoins vivement sentis qui deviennent le point de départ de pratiques magiques, mais ceux-là seulement contre lesquels échouent la science et la puissance de l'homme. Ce qui revient aux faits extraordinaires de King que tous les efforts de l'intelligence ne réussissent pas à ramener dans la catégorie des choses ordinaires. L'hypothèse Hubert-Mauß a cependant sa valeur, parce qu'elle met en évidence une cause spécialement efficace de la magie, car si non seulement l'intelligence mais aussi la volonté

restent désappointées, l'excitation affective en devient plus intense et crée de nouvelles chances pour les associations qui engendrent les conceptions magiques.

C'est le mérite de Marett et Vierkandt d'avoir signalé une autre source féconde de conceptions magiques: ils insistent sur la signification des mouvements extérieurs du corps qui procèdent de la vivacité des agitations intérieures (v. plus haut, p. 259 et 283). Ces manifestations extérieures comme telles n'ont absolument rien de magique dans leur première origine et leur existence; ce sont simplement des décharges non voulues, spontanées, des vives agitations qui se produisent sans la moindre coopération de l'intelligence. Mais aussitôt que l'agitation s'est suffisamnent calmée, le rôle de la réflexion commence; l'instinct de causalité s'emparera de ces phénomènes. Il ne les trouve pas en relation avec des buts «profanes», encore moins y reconnaît-il, à cette période de l'évolution intellectuelle, les symptômes de simples décharges psychologiques. C'est alors qu'apparaît la personne ou la chose qui, avec la vive agitation du sentiment, en avait aussi provoqué psychologiquement les manifestations extérieures. Ne voyant pas à quoi il pourrait attribuer la raison d'être de ces phénomènes, il leur imagine une relation avec cette personne ou cette chose. La distance qui reste encore entre le sujet et l'objet, on la franchit au moyen des associations qui se dégagent très facilement de la plus grande vivacité des passions surexcitées. On peut désigner le tout comme une sorte d'étymologie populaire des manifestations extérieures des sentiments.

Preuß prend l'analogie pour l'origine presque unique (v. plus haut, p. 270), Vierkandt pour une des origines de la magie (v. plus haut, p. 286), mais quand on y regarde de bien près, on ne peut adhérer à l'unet beaucoup moins encore à l'autre. L'analogie désigne plutôt une des voies les plus ordinaires que prennent les associations qui forment le point de départ de conceptions magiques.

Que les explications de King sur l'origine de la magie et les développements que Hubert, Mauß et Vierkandt y ajoutent, soient justes, il faut le reconnaître, mais notre opposition commence là où il s'agit de déterminer les relations entre la magie et la religion. Tous — et c'est là leur erreur principale — n'apprécient et ne traitent pas avec justesse ce que King appelle la causalité «normale» ou ce que Hubert, Mauß et Vierkandt désignent sous le nom de causalité «profane». Aucun des auteurs mentionnés ne lui attribue une importance décisive pour l'origine de la religion. D'ailleurs, ils la traitent d'une manière différente: King la néglige simplement (v. plus haut, p. 253 suiv.), Preuß place hardiment la causalité magique avant la causalité normale (v. plus haut, p. 267 suiv.), Hubert et Mauß (v. plus haut, p. 263), plus encore Vierkandt (v. plus haut, p. 282) et Hartland (v. plus haut, p. 291) s'efforcent de construire un tout non démêlé dans lequel les deux causalités étaient réunies et lequel aurait existé au début de l'évolution.

En opposition avec toutes ces théories, je crois avoir démontré, que la priorité absolue seule de la causalité «normale — profane» et non la causalité magique, peut expliquer les faits psychologiques, ethnographiques et préhistoriques. Ce que j'ai dit à ce sujet, je ne le répète plus ici, parce que je

revendrai encore dans la suite sur toute cette argumentation pour la traiter plus à fond. Je me contente ici de faire remarquer de nouveau qu'au début du développement humain, il faut mettre la force et non l'impuissance, le positif et non le négatif, l'effort et la capacité à connaitre les causes et non «la stupidité primitive».

Certainement cette faculté avait ses limites qui étaient alors plus restreintes qu'aujourd'hui. Mais il est faux que ces limites fussent justement alors très indécises, par conséquent, que l'homme se soit trouvé dans l'ignorance absolue sur la portée de ses propres forces et qu'il faille chercher dans cette circonstance la source de la magie, qui, par suite, doit nécessairement remonter aux premiers temps. Comme Vierkandt a placé pour la causalité magique la magie à effet proche avant la magie à distance, de même, pour la causalité normale de l'homme primitif, toute action *in distans* est exclue. Uniquement pour les choses avec lesquelles l'homme est en contact immédiat, surtout celles qu'il touche de ses mains, il a la «conscience de sa propre puissance à amener l'événement», dans laquelle, d'après Berkeley et Wundt (v. plus haut, p. 256 note) il faut chercher l'origine psychologique de toute causalité. Ce sentiment d'assurance existe encore quand l'objet peut être atteint avec un instrument qui reste toujours dans la main de l'opérateur, comme c'est le cas pour les instruments de travail et les armes à petite distance. Cette assurance commence à devenir chancelante quand la main doit abandonner l'instrument et qu'avant qu'il atteigne son objet il se passe un temps pendant lequel il est soustrait à la force de l'homme et exposé à des influences étrangères, incalculables. C'est le cas pour les armes de tir. Ce domaine de l'hésitation entre le savoir et l'ignorance, le pouvoir et l'impuissance, favorisa le plus l'origine de ces associations qui devinrent dans la suite des notions magiques. Mais puisque tout ethnologue sait que les armes à tir de quelque importance sont, chez la plupart des peuples primitifs, de date postérieure, on comprend qu'il s'agit ici d'un domaine qui ne se forma que plus tard et qui demeura relativement restreint. Pour tout le reste, au contraire, surtout pour tous les événements et propriétés de la nature, l'homme primitif ne doutait et n'hésitait pas, s'il pouvait exercer une causalité sur eux ou non: à ce degré, où l'*actio in distans* était exclue, il était parfaitement sûr qu'il ne le pouvait pas. De plus il n'avait pas encore suffisamment observé la nature pour pouvoir se procurer les (fausses) analogies par lesquelles il se figurait plus tard pouvoir influencer les événements de la nature, surtout les changements du temps, la production de la pluie, la défense contre les tempêtes, etc.[1].

[1] Cet exposé s'adresse aussi à l'opinion de Jevons (An Introduction to the History of Religion, p. 28 ss.) sur le concept et l'origine de la magie sympathique. Il la fait naître dans les premiers temps de l'évolution humaine, quand l'homme ne connaissait pas encore les limites de sa force et se croyait par conséquent capable d'influencer le cours des phénomènes de la nature et de faire d'autres choses qui alors ne lui semblaient pas extraordinaires mais lui paraissaient être naturelles. Ce n'aurait été que par l'apparition inattendue de choses extraordinaires qu'il se forma l'idée du «surnaturel», d'une puissance en dehors de lui-même qu'il concevait comme une personnalité. Ici il aurait commencé à connaitre des limites à sa puissance, qui devinrent d'autant plus nombreuses que le nombre des expériences s'augmenta qui lui survenaient. Des peuples ou des individus arriérés auraient continué encore à exercer des pratiques dont le

C'était donc le sentiment d'une impuissance absolue avec lequel l'homme primitif se voyait en face de la nature grandiose, tant qu'il ne pouvait pas la surmonter directement par l'ouvrage de ses mains, qui était d'abord assez peu de chose. Si dans toute cette période il ne pouvait pas recourir à la causalité magique, où se réfugiait-il dans sa misère et son besoin de secours?

C'est alors qu'entre en action le deuxième élément, celui de la personnification, que tous les auteurs mentionnés jusqu'ici ont apprécié insuffisamment ou inexactement. King avait placé trop tard sa formation (v. plus haut, p. 253 suiv.), Preuß est submergé dans une fausse notion de la transmutation (v. plus haut, p. 270 suiv.), Vierkandt ne lui assigne également pas une origine assez ancienne (v. plus haut, p. 286 et 287), Hubert et Mauß ne le mentionnent pas du tout, Marett et Hartland le datent assez justement, mais il ne savent pas tirer plein profit de leur importante découverte (v. plus haut, p. 258 suiv. et p. 288 suiv.). Comme je l'exposerai dans le cours du travail, c'est cet instinct de personnification, intimement lié à l'instinct de causalité, qui conduit à la reconnaissance d'un Être Suprême auquel, comme au créateur et au maître de toute la nature, revient aussi la puissance sur toutes ses opérations. C'est à lui que l'homme s'adresse dans cette période de la personnification, comme un homme parle à l'autre, en lui parlant et le suppliant; sa prière ne se borne pas aux mots, tout le corps y prend part, c'est une représentation dramatique. Tout celà est la conséquence naturelle de la conception personnelle de la causalité du monde, qui domine l'homme à cette époque.

En opposition avec tout celà, la magie porte un caractère décidément «objectif», c'est-à-dire qu'elle veut, en éludant ou en niant la cause personnelle suprême, s'adresser directement aux objets, aux choses et obtenir son but à l'aide des forces qui sommeillent mystérieusement dans les substances. Cette nouvelle voie pouvait déjà trouver des partisans dans le temps préanimiste, partout où pour une raison quelconque (v. plus haut p. 263—264) on voulait refuser le culte et l'obéissance à l'Etre suprême et le refouler en arrière. Ce courant devait encore gagner considérablement quand parut l'animisme, qui favorisa encore le refoulement de l'Etre suprême et rendit possible, par sa notion de l'esprit, la magie à distance; par là il acquit à la magie un domaine immense et raffermit encore sa supériorité sur l'ancienne croyance personnelle. Une fois arrivé à la prépondérance, le pouvoir magique devait flatter davantage l'arrogance humaine que de s'adresser par des prières à une autre personne. Au cours du temps il devint une «science» [astrologie et astronomie, alchimie et chimie], il prétendit aussi à une plus grande objectivité, pendant que la vieille conception, la croyance a un Etre suprême fut discréditée comme «anthropomorphisme».

Nous nous arrêtons ici dans notre résumé critique sur la théorie moderne de la magie. Je ne pourrais pas admettre, comme je l'ai déjà dit, qu'elle ait entière-

succès ne pouvait être regardé par les hommes plus civilisés que comme le produit de forces surnaturelles. Peu à peu cette conception se serait obscurcie et on aurait attribué réellement à ces arriérés des forces surnaturelles. De là la magie aurait pénétré dans la religion et y aurait étouffé tout le reste.

ment vaincu et refoulé en arrière l'animisme, et cela intrinsèquement et beaucoup moins encore pour le dehors. Mais il faut avouer que toute une série de savants éminents s'y intéresse et que ceux-ci ont, en tout cas, suffisamment éclairci la question pour qu'on ne puisse plus parler d'un empire exclusif de l'animisme.

On ressent une impression curieuse à comparer les progrès extérieurs dont la théorie magique peut se glorifier et ceux que la théorie de A. Lang a obtenus dans une période à peu près égale. Il faudra avouer que la première fut reçue avec une bienveillance sensiblement plus grande que la deuxième. Nous constatons avec surprise cette aversion des savants de nos jours contre la personnalité. Car on peut certainement caractériser la théorie de Lang comme celle qui met aux débuts de l'évolution de la religion la personnalité, consciente d'elle-même, tandis que la théorie magique s'efforce de démontrer que la force magique, donc une chose inconsciente, aurait occupé cette place. Nous ne saurions, pour le moment, indiquer les causes qui ont amené la prédilection des tendances modernes, dans l'explication de l'évolution religieuse, pour les forces inconscientes.

I. Index Rerum.

(Les numéros petits mis en parenthèses — p. e. (1) — signifient les notes respectives de la page qui est indiquée par le chiffre précédente — p. e., 2 (1) signifie: page 2 note 1.)

II. Index des tribus, peuples et pays.

(Les numéros petits mis en parenthèses — p. e. (1) — signifient les notes respectives de la page qui est indiquée par le chiffre précédent. — p. e. 2 (1) signifie page 2 note 1.)

III. Index des mots et expressions indigènes.

(Les numéros petits mis en parenthèses — p. e. ([1]) — signifient les notes respectives de la page qui est indiquée par la chiffre précédente — p. e. 2 ([1]) signifie page 2 note 1.)

IV. Index Autorum.

(Les numéros petits mis en parenthèses (p. e. [1]) signifient les notes respectives de la page qui est indiquée par le chiffre précédente (p. e. 2 [1] signifie page 2 note 1.)



2.


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
TORONTO